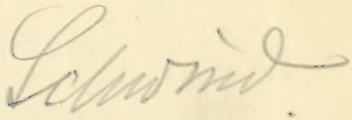
Per. B.
124/87



Schwind

Stimmen aus Maria-Laach

Katholische Blätter

Siebenundachtzigster Band

□□□

Freiburg im Breisgau
Herdersche Verlagshandlung
1914
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

Alle Rechte vorbehalten

LIBRARY
AUG 22 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

AP
30
S7
Bd. 84

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

Inhalt des siebenundachtzigsten Bandes.

	Seite
Sonnenaufgänge Gottes. Zum Regierungsprogramm Pius' X. (R. v. Nostitz-Rieneck S. J.)	1
Die Kommunion der Kleinen. (A. Lehmkuhl S. J.)	11
Bange Sorgen um die Zukunft der Familie. (V. Cathrein S. J.)	20
Ein erfreulicher Fortschritt in der kirchlichen Statistik. (H. A. Krose S. J.)	30
Die Gregorianische Kalenderreform. (J. G. Hagen S. J.)	41
Kunst und Tendenz in der Jugendschrift. (H. Acker S. J.)	52
Moderne Seele und moderne Kunst. (J. Kreitmaier S. J.)	60
Kirchenstreik und Weltkirche. (St. v. Dunin-Borkowski S. J.)	125
Johannes Zebedäi und Johannes Markus. (H. J. Cladder S. J.)	136
Ordenszensur und persönliche Verantwortlichkeit in der Gesellschaft Jesu. (M. Reichmann S. J.)	151
Freideutsche Jugend. (P. Saedler S. J.)	161
Lichtspieltheater. (P. Browe S. J.)	173
Claudels Violäne und Hauptmanns Odysseus. (J. Overmans S. J.)	188
Aus Björnstjerne Björnsons Todesjahr. (F. Muckermann S. J.)	196
Der «integrale» Katholizismus. (Die Redaktion.)	249
Kirchenflucht und echte Christenart. (St. v. Dunin-Borkowski S. J.)	259
Synkretismus. (A. Pirngruber S. J.)	268
Die natürlichen Faktoren der Weltmission. (A. Huonder S. J.)	274
Ein Vertreter Preußens im Kaiserreich Brasilien. 1827—1828. (O. Pfülf S. J.)	291
Jugendliche Rechtsbrecher unter der Herrschaft der Päpste. (C. Noppel S. J.)	311
Ein literarischer Pionier des modernen Japans. (J. Dahlmann S. J.)	321
Glückwunschschreiben Seiner Heiligkeit Papst Pius' X. an den Ordensgeneral P. Franz Xaver Wernz S. J. zur Jahrhundertfeier der Gesellschaft Jesu.	373
«Alles zur größeren Ehre Gottes.» Eine Zentenarbetrachtung. (R. v. Nostitz-Rieneck S. J.)	378
Die Diaspora im Lichte der Statistik. (H. A. Krose S. J.)	397
Der selige Petrus Canisius als Schriftsteller. (O. Braunsberger S. J.)	415
Verwischte philosophische Pfade. (St. v. Dunin-Borkowski S. J.)	427
Das neue belgische Schulgesetz. (V. Fallon S. J.)	434
Hat Papst Klemens XIV. durch ein Breve das Fortbestehen der Jesuiten in Rußland gebilligt? (B. Duhr S. J.)	458
Die Monumenta historica Societatis Iesu oder die ältesten Geschichtsquellen des Jesuitenordens. (A. Huonder S. J.)	470
William Shakespeare und Robert Southwell. (J. Overmans S. J.)	493

Seite
Goa. Mit 2 Abbildungen. (A. Väth S. J.) 500
Papst Pius X. † 573
Zum Beginn des Europäischen Krieges. (P. Lippert S. J.) . . . 574
Erzherzog Franz Ferdinand von Österreich-Este. (R. v. Nostitz-Rieneck S. J.) 578
Ameisenplagen im Gefolge der Kultur. (E. Wasmann S. J.) . . . 589
Aus Klemens Brentanos Frühzeit. (A. Stockmann S. J.) . . . 599

Miszellen.

Eine neue Theologie. (H. J. Cladder S. J.) 106
Katholischer Frauenkalender für das Jahr 1914. (P. v. Chastonay S. J.) . 108
Paulus auf dem Areopag. (H. J. Cladder S. J.) 112
Organisationen des Unglaubens in Deutschland, Österreich und der Schweiz. (O. Zimmermann S. J.) 114
Vom Arbeiten und Kämpfen der kirchentreuen Katholiken Frankreichs. (E. Noppel S. J.) 117
Die Heimkehr einer französischen Heidin zur katholischen Kirche. (J. Overmans S. J.) 118
Grecos Jahrhundertfeier in Toledo. (J. Kreitmaier S. J.) . . . 121
Ein Erlaß gegen Baumgartner-Stockmanns „Goethe". (F. Muckermann S. J.) 122
Die Souveränität der Kunst. (St. Beissel S. J.) 231
Der erste norddeutsche Tertiarenkongreß zu Köln am Rhein. (P. v. Chastonay S. J.) 236
Friedrich Wilhelm Foerster über den Zug unserer Zeit zu Christus. (J. Overmans S. J.) 238
„Eine unbekannte Salomo-Schrift"? (H. J. Cladder S. J.) . . . 239
Haeckel und der Monistenbund. (O. Zimmermann S. J.) . . . 240
Die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst. (J. Kreitmaier S. J.) . 241
Das Marienbild im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin. (B. Wilhelm S. J.) 242
Das letzte Goethe-Jahrbuch. (A. Stockmann S. J.) 244
Stand des Luftfahrtwesens. (B. Wilhelm S. J.) 247
Päpstliche Bestätigung der „Kundgebung der Oberhirten der Niederrheinischen Kirchenprovinz betreffend gewerkschaftliche Organisationen vom 13. Februar 1914". (Die Redaktion.) 354
Der zweite österreichische katholische Frauentag. (J. Overmans S. J.) . 358
Lehrstühle für Caritaswissenschaft. (E. Noppel S. J.) 359
Nachtrag zur kirchlichen Statistik. (H. A. Krose S. J.) 363
Tierpsychologische Märchen. (J. Fröbes S. J.) 364
An den Gräbern von Frederi Mistral und Paul Heyse. (J. Overmans S. J.) 366
Urbs Aquensis, Sequenz auf Karl den Großen. (E. Blume S. J.) . . 367
Moderner Farbentaumel. (St. Beissel S. J.) 370
Jesuitenstil. (J. Braun S. J.) 545
„Ignatianische Spiritualität und liturgische Frömmigkeit." — Ein Streit um die Aszese. (P. v. Chastonay S. J.) 551

Seite
Der Jesuitengehorsam das Ideal der Modernisten. (M. Reichmann S. J.) 555
Ein neues Organ für Religionspsychologie. (J. Lindworsky S. J.) . . 559
Schweizer Jesuiten auf der Landesausstellung in Bern 1914. (J. B. Mundwiler S. J.) 561
Deutsche Jesuiten des 17. u. 18. Jahrhunderts im alten Mexiko. (J. Fischer S. J.) 563
Eine Ungerechtigkeit gegen P. Spe. (St. v. Dunin-Borkowski S. J.) . 565
Was ist ein Atavismus? (E. Wasmann S. J.) 565
Schutz des menschlichen Lebens auf See. (J. G. Hagen S. J.) . . 567
Das Silberjubeljahr des Seraphischen Liebeswerkes. (C. Noppel S. J.) . 622
Ein modernes Leben des hl. Augustinus. (K. Kirch S. J.) . . . 623
Literarische Ratgeber für Studierende. (B. Wilhelm S. J.) . . . 626
Von den freien katholischen Schulen der Vereinigten Staaten. (J. Laurentius S. J.) 629
Zum Streit um Reinhardts „Mirakel". (J. Overmans S. J.) . . 632

Verzeichnis der beigegebenen Abbildungen.

Die Insel Goa und ihre Umgebung 504
Die Ruinen von Goa 505

Verzeichnis der beſprochenen Schriften.

Seite

Ackermann, L., Geiſt des hl. Franz von Sales, Fürſtbiſchofs von Genf 537
Albrecht, Juſt., O. S. B., Die Gottesmutter 536
Anheier, P., ſ. Leuchtturm.

Batiffol, P., L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation. 5. Aufl. . . 518
Bechtold. A., Johann Jacob Chriſtoph von Grimmelshauſen und ſeine Zeit 531
Beiſſel, St., S. J., Wallfahrten zu Unſerer Lieben Frau in Legende und Geſchichte . . . 217
Bibliothek wertvoller Novellen und Erzählungen ſ. Hellinghaus.
Bilder, Religiöſe, und Kunſthefte . 544
Birkner, F., ſ. Menſch, Der, aller Zeiten.
Böhmer, H., ſ. Studien zur Geſchichte der Geſellſchaft Jeſu.
Bousquet, J., L'Unité de l'Église et le Schisme grec. 540
Bredt, F. W., Jugendpflege und Heimatſchutz 351

Cardauns, H., Fünfzig Jahre Kartellverband (1863—1913) 526
Cognets, J. des, La vie intérieure de Lamartine . . . 533

Dening, W., Japanese Modern Literature 342
Dennert, E., Weſen und Recht der Kauſalität 619
Domanig, K., Tiroler Hausgärtlein 353
Dörfler, P., Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römiſchen Inſchriften und Bildwerken 536
Dreiling, R., O. F. M., Der Konzeptualismus in der Univerſalienlehre des Franziskanerbiſchofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole) 226
Druzbicki, G., S. J., Mensis Eucharisticus 537

Seite

Duhr, B., S. J., Hundert Jeſuitenfabeln. 7.—11. Aufl. . . . 542

Fallon, V., S. J., Les plus-values et l'impôt 103
Fell, G., S. J., Mailand in ſeinen Kunſtſchätzen und Heiligtümern 543
Fiſcher, O., Mediziniſche Phyſik 331
Foerſter, Fr. W., Staatsbürgerliche Erziehung 523
Fugel, G., Die XIV Stationen des heiligen Kreuzweges . . 98
Funke, H., Philoſophie und Weltanſchauung 330

Gallwey, P., S. J., Die Leidenswacht beim göttlichen Heilande. 2 Bde 520

Heim, G., Urſache und Bedingung 619
Hamann, E. M., Emilie Ringseis 222
Hättenſchwiller, A., Viertes Jahrbuch des ſchweizeriſchen katholiſchen Volksvereins . . 228
Hellinghaus, O., Bibliothek wertvoller Novellen und Erzählungen. XIII., XIV., XV. Bd 230
Hergenröther-Kirſch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeſchichte. II. Bd. 5. Aufl. . 351
Herman, J. B., S. J., La Pédagogie des Jésuites au XVIe siècle 521
Hormel, W., ſ. Luftfahrtliteratur.

Janſſen-Paſtor, Geſchichte des deutſchen Volkes, ſeit dem Ausgang des Mittelalters. I. Bd. 20. Aufl. 543

Kehrer, H., Die Kunſt des Greco 216
Keppler, P. W. von, Biſchof von Rottenburg, Im Morgenland. Reiſebilder 230
Kißling, J. B., Geſchichte des Kulturkampfes im Deutſchen Reiche. II. Bd: Die Kulturkampfgeſetzgebung 1871—1874 210
Klieber, A. H., Katholiſche Liebestätigkeit in Baden . . 229

Seite

Klöcker, A., Die Konfession der sozialdemokratischen Wählerschaft 1907 102
Knabenbauer, J., S. J., Commentarii in S. Pauli epistolas ad Thessalonicenses, ad Titum et ad Philemonem . . . 225
Knauth, A., Die Naturphilosophie Johannes Reinkes und ihre Gegner 614
König, A., Katholische Religionslehre für die Oberstufe höherer Mädchenlehranstalten. I. u. II. Tl 538
Kralik, R., und H. Schlitter, Geschichte der Kaiserstadt und ihrer Kultur 338
Kuhn, A., Roma. 7. Aufl. . . 352
Külpe, O., Einleitung in die Philosophie 203
Kunsthefte, s. Bilder, Religiöse, und K.

Laurentius, J., S. J., Institutiones Iuris Ecclesiastici . . 227
Lemoyne, G. B., Salesiano, Vita del venerabile servo di Dio Giovanni Bosco . . . 350
Leuchtturm für Studierende. Illustrierte Halbmonatschrift. Hrsg. von P. Antheier 104
Liese, W., Wohlfahrtspflege und Caritas im Deutschen Reich, Deutsch-Österreich, der Schweiz und Luxemburg 529
Luckenbach, H., Kunst und Geschichte. 3 Teile 230
Luftfahrtliteratur. 1. Moedebecks Taschenbuch zum praktischen Gebrauch für Flugtechniker und Luftschiffer. R. Süring. — 2. Jahrbuch der Luftfahrt. A. Vorreiter. — 3. Taschenbuch der Luftflotten. F. Rasch u. W. Hormel. — 4. Luftfahrt und Wissenschaft. J. Sticker 345

Martens, K., Pia. Der Roman ihrer zwei Welten 341
Mayer, J., Fügung und Führung. 3. Teil: Alban Stolz und Kordula Wöhler 99
Mayrhofer, J., Nordische Wanderfahrt. — Zauber des Südens 105
Mensch, Der, aller Zeiten. I. Der Mensch der Vorzeit. H. Obermaier. II. Die Rassen und Völker der Menschheit. F. Birkner 76

Seite

Menzer, P., Einleitung in die Philosophie 203
Meyer, E. L. M., Vor heiligen Toren 228
Minogue, A. C., Loretto Annals of the Century . . . 102
Müller, K., Die Frauenarbeit in der Landwirtschaft . . . 229

Nieſſen, J., Die Mariologie des hl. Hieronymus 535
Neundörfer, K., Die Frage der Trennung von Kirche und Staat nach ihrem gegenwärtigen Stande 328

Obermaier, H., s. Der Mensch aller Zeiten.
Oer, S., O. S. B., Der Ahnen wert! 89

Paderborn, Diözese, Realschematismus 105
Pastor, L. v., s. Janssen-Pastor.
Peters, N., Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus . 349
Pudor, H., Heimbaukunst . . 229

Rasch, F., s. Luftfahrtliteratur.
Rathgens, H., Die Kirche S. Maria im Kapitol zu Köln . 95

Schäfer, K. H., Die deutschen Mitglieder der Heiliggeist-Bruderschaft zu Rom am Ausgang des Mittelalters 541
Schermann, Th., Ein Weiherituale der römischen Kirche am Schlusse des ersten Jahrhunderts 73
Schlitter, H., s. Kralik.
Schmidlin, J., Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten 537
Schulte, J. Chr., O. M. C., Unsere Lebensideale und die Kultur der Gegenwart 621
Schwarz, J., Erklärung der Katechismusbilder für die Diözesen Freiburg und Rottenburg 540
Simmel, G., Hauptprobleme der Philosophie 203
Sticker, J., s. Luftfahrtliteratur.
Stiefenhofer, D., Des hl. Makarius des Ägypters Schriften (Bibliothek der Kirchenväter X.) 349
Stoeckius, H., Parma und die päpstliche Bestätigung der Gesellschaft Jesu 1540 . . . 93

	Seite
Stolz, Lic. E., Die Urbansbruderschaft in Rottenburg a. N.	542
Struckmann, A., Spezielle Methodik des katholischen elementaren Religionsunterrichtes .	539
Stuart, J. E., Über die Erziehung katholischer Mädchen .	212
Studentenbibliothek, Heft 3 5 7 8 9 10 11 12.	352
Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu. I. Band: Loyola. Von H. Böhmer	512
Süring, R., s. Luftfahrtliteratur.	
Volksverein, Der, Documents sur l'Union populaire pour l'Allemagne catholique (Vox temporis I.)	351
Vorreiter, A., s. Luftfahrtliteratur.	
Wagener, Cl., Natur und Heimat	351
Werner, E. M., S. D. S., Die katholische Kirche der Neuzeit	350
Wolters, F., Hymnen und Sequenzen	219
Zorell, F., S. J., Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmendichtung	544

Sonnenaufgänge Gottes.

Zum Regierungsprogramm Pius' X.

Seine Eminenz der Kardinal-Staatssekretär hat in seinem Brief an den Fürsterzbischof von Wien vor kurzem (26. Januar 1914) das „herrliche Regierungsprogramm des Heiligen Vaters in Erinnerung gebracht und rühmend hervorgehoben, daß die „vortrefflichen Bestrebungen" des katholischen Volksbundes es sich zur Aufgabe stellen, an dessen Verwirklichung nach Kräften zu arbeiten.

In der Geschichte des Papsttums ist es in der Tat ohne Beispiel, daß ein Papst beim Antritt seiner Regierung mit vier Worten, die der Heiligen Schrift entnommen sind, das Programm seines Waltens erschöpfend auszusprechen feierlich verkündet, wie das in der ersten Enzyklika Pius' X. der Fall gewesen ist: „Indem Wir Hand ans Werk legen, erklären Wir im Vertrauen auf die Kraft Gottes, in unserer Amtsführung kein anderes Ziel zu haben als dieses, alles in Christo zu erneuern, auf daß nämlich Christus alles in allen sei." Nachdrücklich wird dieses im folgenden Satz wiederholt: „Fragt man Uns nach einer Devise, die der Ausdruck dessen wäre, was Wir wollen, so geben Wir stets diese und keine andere, daß alles in Christo wiedererneuert werde." [1]

Wie wert dieses Wort des hl. Paulus seit langem Pius X war, kann man daraus abnehmen, daß er es schon 1894, da er vom venezianischen Patriarchat Besitz ergriff, ingleichem als die Devise seiner erzbischöflichen Tätigkeit bezeichnete [2]. Im Hirtenbrief an der Jahrhundertwende erinnert er von neuem daran und fügt den Wunsch hinzu, das 20. Jahrhundert möge in besonderer Weise „das Jahrhundert Jesu Christi" werden und sein [3]. Nach der ersten Enzyklika kam Pius X. bei vielen Gelegenheiten darauf zurück [4], so daß dieser Ruf „Alles in Christo erneuern", der einst

[1] 1903, 4. Oktober, Enzyklika „E supremi". Acta Sanctae Sedis [= ASS] 36, 131.

[2] 1894, 5. September, Ausgabe der Hirtenbriefe des Kardinals Sarto von A. Hoch, Kirche und Zeitgeist (1907) 18. [3] Ebd. 70.

[4] An einen vollständigen Stellenkatalog kann hier nicht gedacht werden; ebensowenig im nachstehenden. Wir beschränken uns auf das Nötigste. 1903, 3. November,

in der Urkirche inmitten einer alternden Welt neuen Lebens Jubelruf war, nun durch die Weite der Weltkirche schallend tausendfältigen Nachhall fand: „Alles in Christo erneuern." Lange ehe jemand, ehe Pius X. es ahnen konnte, daß durch ihn diese Erneuerungsdevise in die Welt ausgehen sollte, ergoß sich aus diesem Wort des hl. Paulus Licht in seine Seele. So fein führt die Vorsehung Gottes mit den Sonnenstrahlen der Seelenerleuchtung wie an goldenem Zügel. Erst, lange vor 1903, ist das Schriftwort „Alles in Christo erneuern" ein Lichtblick im persönlichen Seelenleben des Papstes gewesen und eine Morgenröte wachsender Einsichten. Als er berufen wurde, Anteil zu haben am Ausspruch Christi: „Ihr seid das Licht der Welt", da mag die Christusvision des hl. Paulus seiner Seele ein Sonnenaufgang für seine Amtsführung geworden sein. Der bündigste Ausdruck, in dem der hl. Paulus die unendlichen Erkenntnisse zusammenfaßt, die ihm der Kyrios Jesus Christos aufschließt, eben jenes Wort von der Weltwiedererneuerung, ward nun auch für Pius X. ein Inbegriffwort voll strahlender Scheinwerferhelle. Ein Inbegriffwort für die Einsichtsfülle, die alles in Christo sieht und Christus in allem, die das neue und ewige Leben und Lieben im Welterlöser schaut und im Welterlöserherzen dessen Quelle, aus der es in alle überströmt, die ihm die Seele öffnen. Ein Inbegriffwort, das eine tägliche Erneuerung und ein immerwährendes Wachstum solchen Lebens und Liebens als die Aufgabe erfaßt, wie alles christlichen Strebens zur Höhe, so alles apostolischen und amtlichen Waltens. Als Pius X. dann, Erbe des hl. Petrus, die Worte des Herrn als an sich gerichtet ansehen mußte: „Petrus, liebst du mich", da lenkte er die Erneuerung der Welt auf eucharistische Wege, und schon konnte der gesegnete Erfolg seiner Devise im Innenleben zahlloser Seelen mit den Worten des eucharistischen Hymnus gekennzeichnet werden: Recedant vetera, nova sint omnia corda, voces et opera.

* * *

Haben aber nicht auch die Vorgänger Pius' X. alles in Christo erneuern wollen? Ist dieses Wort nicht so inhaltschwer, daß man es den Sinn der Kirchengeschichte nennen könnte? Pius X. selbst hat in der Enzyklika Il fermo proposito geschrieben, stets sei die Erneuerung in

---

ASS 36, 195; 6. Nov., ASS 285; 8. Dez., ASS 380; 25. Dez., ASS 321; 1904, 2. Februar, ASS 451; 11. Februar ASS 532; 12. März ASS 529 uff.

Christo die Devise der Kirche gewesen[1]. Wie kann sie dann einem einzelnen Pontifikat die Signatur geben, Pius X. eigen sein?

Es gibt manche Zusammenfassung der christlichen Wahrheit, aber kaum eine, die in wenigen Worten so viel enthielte als die Formel des hl. Paulus von der Weltwiedererneuerung in Christo. Weite Gebiete der christlichen Wahrheit umfaßt sie mit vier Worten. Objektiv tönt sie nach in allem Glaubensleben und Gnadenleben der Christenheit. Was man aber darin sieht und was man daraus macht, die logischen und praktischen Folgerungen, die daraus gezogen werden, das hat einen subjektiven und persönlichen Ursprung im Sonnenaufgang einer Gnadenerleuchtung.

Es sind die nämlichen Ostalpen vom Piz Bernina zum Sonnblick, vom Säntis zum Triglav, und doch, wie verschieden geartet erscheint von verschiedenen Gipfeln der Einblick in ihren Aufbau, der Umblick, die Fernsicht! Wie verschieden geartet vom nämlichen Gipfel nach den so verschiedenen Beleuchtungsverhältnissen und auch nach den Kenntnissen, den Stimmungslagen, den Empfindungsweisen der Bergwanderer!

Credo ut intellegam, „durch Glauben zu Einsichten", dieser alte Spruch ist ein Wegweiser zu der ewigen Bergwelt Gottes mit ihren Einblicken und Fernsichten in das Reich des Welterleuchters, des Welterlösers, des Welterneuerers.

Hoch und weit, groß und glänzend ist diese Lichtwelt des Glaubenslebens. Hoch und weit durch ihren Gehalt, ihre Folgerungen, ihre Zusammenhänge, ihre Geschichte. Groß im geschlossenen Gefüge, an dem der Einklang von Glauben und Wissen, von Gnade und Freiheit, von Initiative und Autorität gebaut hat und weiterbaut. Glänzend in der Fülle an Ideen und Idealen, die sie enthält und entfaltet, die als Himmelssterne leuchten und als Weltkräfte wirken. Groß und glänzend der Synergismus von Gnade und Freiheit, der unbegrenztem sittlichem und kulturellem Fortschritt Ziele weist und Antriebe gibt. Unübersehbar erscheint die innere Verknüpfung weitausladender, hochemporhebender Einsichten, unerschöpflich deren Inhalt an Wahrem, Gutem, Schönem, unvergleichlich die Sonnenaufgänge Gottes in der Geschichte des fortlebenden Erlösers der Welt, Sonnenaufgänge von Weisheit, Liebe und Macht.

In dieser Weite gibt es viele Standorte, viele verschiedene Bilder und Aspekte. Einer der zuallerhöchst emporragenden Standorte ist der, von

[1] 1905, 11. Juni, ASS 37, 747.

dem aus der hl. Paulus seine Christusvision erschaut hat. Wir meinen damit nicht die Erscheinung auf dem Weg nach Damaskus, sondern jene geistige Anschauung des Kyrios Jesus Christos, die immerwährend in seiner Seele ist, vor seinem inneren Auge steht und Lichtbahnen durch seine Briefe zieht. Pius X. hat einmal gesagt, der Glaube schaue wie mit dem Auge Gottes[1]. Daran denkt man bei jener Christusvision. Paulus sieht mit den Absichten und Plänen wie mit dem Auge Gottes in die Welt der Führungen und Fügungen Gottes. Er gewahrt nur Eines und aus diesem Einen begreift, in diesem Einen sieht er alles. Das Eine ist die große Initiative Gottes, die Heilstat Gottes, der Kyrios Jesus Christos, der vom Weibe Geborene, am Kreuz Gestorbene, von den Toten Erstandene. Ihn sieht er als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, mit der Stellvertretung Gottes bei den Menschen betraut und mit der Stellvertretung der Menschheit Gott gegenüber. Im Herrn sieht er die verkörperte Heilstat Gottes, deren Fülle sich in der Horizontallinie der Zeitenfolge zur Weltheilsgeschichte entfaltet, die, im präexistenten Christus ihren Anfang nehmend, im eschatologischen Christus abschließend, die Weltzeit durchdauernd, von Ewigkeit zu Ewigkeit reicht. Die nämliche Heilstat Gottes baut sich höhenwärts zur Heilsordnung aus, die in der Einheit von Christus und der Kirche ihren Angelpunkt hat. Im Herrn sieht der hl. Paulus den zweiten Adam, der neues Leben in alle überzuleiten gesonnen und gekommen ist; neues Leben, nicht physisches und natürliches, sondern psychisches und übernatürliches und diesseits schon keimhaft ewiges.

* * *

Für diese Christusvision hat der hl. Paulus ein Wort von scharfer Prägung[2], die „Anakephalaiosis" aller Dinge in Christus. Dieser unübersetzbare Ausdruck hebt vorab die wiederhergestellte, erneuerte Lebensgemeinschaft hervor, die Lebensgemeinschaft, die das Haupt mit den übrigen Teilen des Körpers verbindet, die neue Lebensgemeinschaft von Christus und der Kirche. Die Übersetzungen instaurare, „erneuern", erreichen nicht die Fülle der griechischen Wendung. Pius X. hat zur Erläuterung des instaurare wiederholt andere Aussprüche des hl. Paulus gebraucht und sie unmittelbar mit seiner Devise verknüpft. Einmal[3] die Stelle aus dem ersten

[1] Allokution 1909, 10. Mai, Acta Apostolicae Sedis [= AAS] 1, 462. Zur Sache Nieremberg-Scheeben-Weiß, Herrlichkeiten der göttlichen Gnade[8] (1908) 301.
[2] Eph 1, 10. [3] Im venezianischen Hirtenbrief von 1894, Ausgabe von Hoch S. 19.

Brief an die Korinther (3, 11), danach es kein anderes Fundament gibt, als das gelegt ward, Christus. Ein anderes Mal[1] die Stelle aus dem Galaterbrief (4, 19), daß Christus in den Christen gestaltet wird. Ein drittes Mal[2] die Stelle aus dem Brief an die Kolosser (3, 11), Christus sei alles in allen. Die Grundlage, das Vorbild, das Endziel der Erneuerung treten so deutlich hervor. In der ersten Enzyklika bei der Promulgierung des Regierungsprogramms war es das Endziel, das an die Erneuerungsformel angeschlossen wurde. Die Worte des hl. Paulus: „Christus ist alles in allen", sind als Finalsatz übernommen worden: „damit Christus alles in allen sei". In allen, wer sie seien, sind sie nur Menschen, soll Christus alles werden; soll es durch persönliche und apostolische, durch individuelle und soziale Erneuerung werden, Erneuerung des geistigen und geistlichen Lebens in Glauben und Gnade; soll alles werden: Sündenvergebung, Neubelebung und des Lebens Vorbild, Triebkraft, Beweggrund. Der nämliche Christus soll allen alles werden; wohl der historische Christus von Bethlehem und Nazareth, von Galiläa und Golgatha; aber zugleich der gestern und heute und ewiglich nämliche, vielfältig fortlebende, der das Gesamtleben der Kirche mitlebt und leitet, das Gnadenleben der einzelnen hegt und hütet, mehrt und meistert, die Zahllosen in ihrem Seelenleben zur Gemeinschaft der Heiligen verwebt, der persönlich und eucharistisch seine Kirche durch den Ablauf der Zeiten geleitet und jeden der Seinen durch den Ablauf des Lebens. Dieses und noch viel anderes enthält die Weltwiedererneuerungsidee in Einem, in einer großen Synthese, und darum vermag sie ein Sonnenaufgang Gottes zu sein, ein selbst sich immer wieder erneuernder. Blicken wir mit dieser Idee als leitendem Gedanken in das geschichtliche Leben der Kirche, so gewahren wir viele Sonnenaufgänge Gottes. Sehen wir mit der nämlichen Leitidee in die Innerlichkeiten der Seelenlebensgeschichte, so gewahren wir auch da, daß alle Fortschritte ihren Ausgang nehmen von Sonnenaufgängen Gottes im göttlichen Glauben, Hoffen, Lieben der Seelen. Sonnenaufgänge Gottes als Seelenerleuchtungen zeigen alles im Licht Gottes, seiner Absichten und Pläne. Sie schließen der Einsicht das Reich Gottes auf und lassen jede Einzelheit in ihrem Zusammenhang mit diesem erscheinen.

Mitten im chaotischen, zuweilen anarchischen Gewoge menschlicher Meinungen und Unternehmungen, der sozialen und politischen, der wissenschaftlichen und künstlerischen, bewundern wir die klare Linienführung

[1] 1909, 21. April, AAS 1, 344. [2] ASS 36, 131.

architektonischer Einheit im Aufbau der Heilsordnung, dramatischer und dynamischer Einheit in der Abfolge der Heilsgeschichte. Diese Einheit des Reiches Gottes beschränkt sich aber nicht auf die Synthese von Übernatur und Natur im religiösen und ethischen und kirchlichen Leben. Sie greift darüber hinaus. Der Durchblick, den diese drei Worte aufschließen: Welterlöser, Weltkirche, Weltkultur, ist ein universalhistorischer Durchblick durch die Jahrhunderte der christlichen Ära vom 1. bis zum 20. Die Einheit, welche diese Dreiheit verbindet, kann und muß aus der Geschichte, wie der Kirche, so der Kultur abgelesen werden. Freilich anderer Art ist die Einheit zwischen dem Welterlöser und der Weltkirche, anderer Art das Verhältnis und das Band zwischen Kirche und Kultur. In drei verschiedenen Weisen stellt sich nach Ausweis der Geschichte das Verhältnis der Kirche zur Kultur. Wo immer im Kulturleben Ideen, Institutionen, wissenschaftliche Richtungen, Weltanschauungen, Parteiprogramme, Staatsgesetze aufkommen, welche die Einheit des Welterlösers und der Weltkirche zu leugnen, zu lockern, zu lösen bestimmt oder geeignet sind, wird und muß die Kirche ihnen mit schroffer *Ablehnung*, in Intransigenz, entgegentreten. Wo das aber nicht der Fall ist, kommt die prästabilierte Harmonie von Kirche und Kultur zum Vorschein und zur Geltung. Sie betätigt sich in der aktiven *Anpassung* der Kirche an Kulturlagen und Kulturgüter durch jene „wunderbare Kraft der Anpassung an die veränderlichen Lagen des bürgerlichen Lebens", wie Pius X. geschrieben hat[1]; ferner durch die *Befruchtung* aller natürlichen Kulturanlagen der menschlichen Natur vermittelst christlicher Ideen und Ideale; endlich durch die Wucht und Macht des gesamtkirchlichen Lebens. So ward die abendländische Kultur *Weltkultur* und ist an diesem Zug als Tochter der Weltkirche kenntlich.

Welche Stellung die Kirche jeweils wechselnden Kulturströmungen gegenüber einzunehmen hat, ob und inwieweit Intransigenz, Anpassung oder befruchtende Arbeit am Platze ist, das zu entscheiden ist so sicher Reservatrecht des Papstes, wie den Kurs zu bestimmen Sache des Schiffsherrn ist. Leo XIII. hat in einem Briefe[2], der gerade dieses energisch betonte, für die Leitung der Gesamtkirche durch den Papst das schöne Wort providentia apostolica gebraucht, „Apostolische Vorsehung". Nicht umsonst hat die Vorsehung Gottes es so gefügt, daß die „apostolische Vorsehung" Pius' X. mit dem Sonnenlichte der Weltwiedererneuerung erfüllt

[1] 1905, 11. Juni, ASS 37, 749. [2] 1885, 17. Juni, ASS 18, 6.

ist und es ausstrahlen läßt in die Weltkirche. An einigen aus den Dokumenten Pius' X. genommenen Beispielen[1] soll gezeigt werden, welche Anwendung Pius' X. Regierungsprogramm findet. Freilich geben sie kaum eine Ahnung von Umfang und Inhalt großzügiger Reformarbeit.

* * *

Wer eine große Menge von Ideen, Folgerungen und Aufgaben in Einem sieht, in einem Gedanken, der findet ebenso in den einzelnen Folgerungen und Aufgaben die Beziehung zu dem Einen, den Zusammenhang von allem. Weil die Weltwiedererneuerung für die apostolische Vorsehung Pius' X. die große Synthese ist, sieht er alles in Verbindung damit und kann bei jeder Verfügung sich darauf beziehen. Er ist sich dabei bewußt, im Lichte des Glaubens Ausschau zu halten, und sagt in diesem Sinn aus tiefster Überzeugung: Rationes Dei rationes nostrae sunt, „die Absichten Gottes sind die unsern"[2]. Weil Christus die Wahrheit ist, erscheint das Lehramt des Papstes als oberstes Prinzip der Welterneuerung in Christo[3]; aber auch große Treue im katechetischen Kinderunterricht ist dafür von höchstem Belang[4]. Marianische Kongresse und Sodalitäten segnet Pius X. mit dem Hinweis darauf, daß die Verehrung der Gottesmutter der sicherste Weg zum Herzen des Sohnes, des Welterneuerers, ist und die stärkste Hilfskraft der Welterneuerung[5]. Die Reform des Kirchengesanges, die Umgestaltung der Kardinalskongregationen, die Kodifikation des Kirchenrechts[6], alle Reformtätigkeit sieht Pius X. im Lichte der Erneuerung in Christo. Alle bischöfliche Tätigkeit[7], alle Arbeit des Klerus[8], alle katholische soziale Aktion[9] ziele darauf ab. Im Verein katholischer Familienväter begrüßt Pius X. Mitarbeiter an der christlichen Welterneuerung[10]. Alles religiöse

---

[1] Weitere siehe in P. Lipperts Artikel „Pius X." in dieser Zeitschrift LXXXV 353 ff.

[2] ASS 36, 131. [3] Allokution 1903, 9. November, ASS 36, 195.

[4] 1905, 8. Februar, ASS 37, 487 u. f. ö.

[5] 1904, 11. November (Barcelona, Sodalentag), ASS 39, 257; 1904, 21. November (Rom, Marianischer Kongreß), ASS 37, 295; 1904, 2. Februar, Enzyklika Ad diem, ASS 36, 451.

[6] 1904, 19. März, ASS 36, 549. [7] Z. B. 1903, 8. Dezember, ASS 38, 380.

[8] Z. B. 1904, 11. Februar, ASS 36, 532; 1904, 5. Mai, ASS 36, 707; in der St Anselm-Enzyklika 1909, 21. April, AAS 1, 342 ff; besonders aber in der Exhortatio ad clerum, in der der Geist Gregors I. wiederauflebt, 1908, 4. August, ASS 41, 555.

[9] Z. B. 1903, 6. November, ASS 36, 285 oder 1911, 10. Juli, ASS 3, 563.

[10] 1907, 28. Oktober, ASS 40, 671.

Leben soll diese Zielsetzung haben: innere Erneuerung in Christo (Aszese) als Ursache, Norm und Maß aller äußeren welterneuernden Tätigkeit.

Aus all den Momenten, die zur Synthese — Christus und Kirche — beigebracht werden könnten, weisen wir nur auf die Einheit der Kirche hin, und aus allem, was über die Synthese — Kirche und Kultur — zu sagen wäre, wollen wir nur die Bedeutung, die der Heilige Vater dem Laienapostolat zuschreibt, namhaft machen.

Über kaum irgend etwas spricht sich Pius X. in so beglückten Worten aus[1] als über die Einheit der Kirche, die lebensvolle Einheit zwischen dem Episkopat und ihm; zu nichts fordert er so dringend auf als dazu, daß die Gläubigen ihrerseits die Einheit mit ihren Bischöfen, Gläubige und Bischöfe die Einheit mit dem Apostolischen Stuhl in ihren Gesinnungen immer wieder erneuern und in ihren Taten ins Werk setzen[2]. In vollkommener Übereinstimmung mit seinem Vorgänger sieht er in der bischöflichen Autorität ein so wesentliches Element der kirchlichen Einheit, daß niemand seinen Weisungen gemäß handelte, der die päpstliche Autorität unter Schmälerung der bischöflichen zu erheben sich vermäße. Leo XIII. hat es einmal ausdrücklich gesagt[3], diejenigen seien scharf zu tadeln, die sich rühmen, die päpstliche Macht über alles zu erheben, dabei aber der bischöflichen Leitung sich nicht willig fügen, noch sie so hochschätzen, wie das geschehen müsse.

In der Synthese — Welterlöser und Weltkirche — erscheint die Einheit der Kirche als eine Verklärung der Kirche im Lichte Christi, als eine Ausstrahlung von Christi Gegenwart in der Kirche, als das Erfüllungswunder von Christi hohenpriesterlichem Gebet, auf das Pius X. gern hinweist,

---

[1] solatium grande ... mirandum (Allokution von 1906, 6. Dezember, ASS 39, 583).

[2] Mit Beziehung auf das Rundschreiben des Kardinal-Staatssekretärs von 1904, 28. Juli (ASS 37, 19). 1905, 1. März, ASS 37, 488: „che non si può avere azione cattolica di vero nome senza la immediata dipendenza dai Vescovi". 1906, 6. Dezember, ASS 39, 583: „id utique toto nos pectore exoptamus, id toto nisu hortamur, ut fideles suis omnino consentiant pastoribus nihilque antiquius habeant quam illorum nutu duci suasuque moveri."

[3] 1885, 17. Juni, ASS 18, 5 an Kardinal Guibert: „Item huic sancto officio (subordinationis) deficit, qui dum Romani Pontificis potestatem dotesque asserere se iactat, Episcopos ipsi fide et communione coniunctos non veretur, aut non ita ut par est eorum auctoritatem magni facit, aut demum eorum actus intentionemve, Sedis Apostolicae iudicium praeveniens, perperam interpretatur" usw.

wenn er von der Einheit der Kirche spricht[1]. Deshalb mißt er dem kirchlichen Gehorsam so hohen Wert und Rang zu; er hat den Wert und Rang der kirchlichen Einheit, die der Gehorsam baut und trägt. Die Verfügungen oder Gebote kirchlicher Obrigkeit weisen Wege, legen Verpflichtungen auf; sie bewirken die Einheit in diesem oder jenem, nicht die Einheit an sich, noch die volle, faktische Einheit, die durch den Gehorsam Tatsache wird. Mag er immerhin ein Verzichten sein und eine Einbuße scheinen, noch sehr viel mehr ist er Gewinn und Leistung. Kein schauderhaftes, geistloses Müssen, sondern ein Zeichen vom Walten des Heiligen Geistes und ein Beitrag zum Gesamtleben der Kirche und zur Erneuerung von Kirche und Welt in Christo.

Das Laienapostolat, das Wort und die Sache, wird in den Akten Pius' X. häufig erwähnt[2]. Der Heilige Vater schätzt die Tatkraft, die weniger redet als tut, sehr hoch; deshalb hat er den deutschen Katholiken das glänzende Zeugnis ausgestellt: Deutschland habe seit langem die Völker darüber belehrt (docuit Germania nationes), daß die Katholiken weit mehr durch Taten als durch Worte sich auszeichnen müssen[3]. Von Männern, Jünglingen, Kindern erwartet der Papst apostolischen Sinn und gibt dabei dem Begriff Apostolat einen so weiten Umfang, wie ihn die Welterlöserliebe hat, der das Apostolat entsprungen ist. Kleinen Erstkommunikanten zeigt der Papst das eucharistische, das Apostolat häufigen Empfanges der heiligen Kommunion[4]. Den Vinzenz-Vereinen, die er so sehr liebt, sagt er, ihre Vereinsgeschichte stehe mit goldenen Buchstaben in der Geschichte des christlichen Apostolats[5]. Pius X. spricht aus großer Erfahrung über diese Dinge. Er weiß, daß die Initiative im Laienapostolat eine gewisse, nicht unerhebliche Bewegungsfreiheit braucht und daß bei der Verschiedenheit der Länder und Völker und Kulturlagen sehr verschieden geartete Anpassungen nötig erscheinen[6]. Er kennt die Begleiterscheinungen erfolgreichen Apostolats, Neid und Nörgelei und Scheelsucht[7] usw. Allein seine apostolische Vor-

---

[1] Allokution 1906, 6. Dezember, ASS 39, 583; 1908, 4. August, ASS 41, 576; 1909, 2. April, AAS 1, 373.

[2] Z. B. 1903, 8. Dezember, ASS 38, 379; 1905, 11. Juni, ASS 37, 750; 1906 (ohne Tagesdatum), ASS 38, 195; 1907, 28. Oktober, ASS 40, 671; 1909, 16. April, AAS 1, 406 (l'apostolat laïque).

[3] 1906, 2. August, ASS 39, 528.

[4] 1912, 14. April, Allokution, AAS 4, 264. [5] AAS 1, 407.

[6] 1905, 11. Juni, ASS 37, 749 760; 1906, 30. Oktober, ASS 39, 579; 1907, 22. Februar, ASS 40, 258. [7] ASS 37, 751.

ſehung vertraut dem apoſtoliſchen Wort: In alledem obſiegen wir[1] durch die welterneuernde Welterlöſerliebe.

La civiltà del mondo è civiltà cristiana, dieſer Ausſpruch Pius' X.[2] zeigt deutlicher als lange Ausführungen, wie die Syntheſe von Weltkirche und Weltkultur Pius X. vor Augen ſteht. An dieſer zu arbeiten iſt das Laienapoſtolat vorab berufen. Deshalb bringt der Papſt dem Kulturapoſtolat der Laien ſo warmes Intereſſe entgegen und erwartet viel und Großes von ſolchen, die in ſeinem Sinn und nach ſeinen Weiſungen die Erneuerung in Chriſto in ſich ſelbſt vollziehen, um ſie in die weiteſten Kreiſe des Volkslebens tragen zu können und auch alle Gebiete weltlichen Kulturlebens mit chriſtlichen Ideen und Idealen zu befruchten und in Chriſto zu erneuern.

---

[1] ὑπερνικῶμεν (Röm 8, 37).

[2] ASS 37, 745. Vgl. 1904, 12. März, ASS 36, 527; 19. März, ASS 36, 578; 1910, 25. Auguſt, AAS 2, 612; 1911, 10. Juli, AAS 3, 563.

R. v. Noſtitz-Rieneck S. J.

Die Kommunion der Kleinen.

Das Dekret vom 8. Auguſt 1910 über die Erſtkommunion der Kinder wurde bereits in dieſer Zeitſchrift (vgl. LXXIX 532 ff) orientierend beſprochen. Der zeitliche Abſtand, den wir inzwiſchen erreicht haben, iſt groß genug, um die ganze Tragweite des Erlaſſes in ſeinen Folgen und Erfolgen überſchauen und bewerten zu können. Niemand kann mehr daran zweifeln: die Großtat des Heiligen Vaters bedeutet einen Markſtein im euchariſtiſchen Leben der Kirche. Eine Großtat und eine Wohltat! Glück und Segen bringt ſie den Kleinen, denen ſie die Pforte zum göttlichen Kinderfreund ſo weit geöffnet hat; Troſt und Ermutigung für die heilige Kirche, die ihren jüngſten Schutzbefohlenen in drangvoller Zeit am Herzen des Heilandes wohl geborgen weiß; Ruhm und Ehre für den Allerhöchſten, dem der dankbare Jubel unſchuldiger Kinderherzen den ſchönſten Triumph bereitet! Iſt es nicht, als ſei ein neuer euchariſtiſcher Frühling angebrochen, der überall neue Blüten von überirdiſcher Pracht hervorzaubert? Iſt es nicht, als lauſchten Himmel und Erde gerührt und ergriffen der neuen wunderſamen Melodie, welche jubelnd im euchariſtiſchen Lobeshymnus ertönt?

Doch, wir wollen es offen geſtehen, nicht alle haben von Anfang an einen ſolchen Erfolg erwartet. Selbſt bei treuen und wohlmeinenden Katholiken haben ſich leiſe Bedenken geregt und ſind vielleicht noch nicht vollſtändig verſtummt. Bedeutet der Erlaß Pius' X. nicht einen ſchroffen Bruch mit der Vergangenheit, ja eine Verurteilung einer ſeit Jahrhunderten von der Kirche gutgeheißenen Praxis? Liegt nicht die Gefahr einer Verunehrung nahe, wenn das allerheiligſte Sakrament dem Leichtſinn und der Flatterhaftigkeit unentwickelter Kinder preisgegeben wird?

Dieſe und ähnliche Bedenken ſchienen nicht unbegründet. Die grundſätzliche Seite der Frage bietet allerdings für einen überzeugten Katholiken keine Schwierigkeit: wenn der oberſte Hirt der Kirche in ſo eindringlichen Worten, wie es tatſächlich geſchehen iſt, für die Geſamtkirche eine Verfügung erläßt, dann braucht uns um das Heil der Kirche nicht zu bangen. Doch damit ſind noch nicht alle ſachlichen Zweifel behoben. Darum wird es nicht unangebracht ſein, die möglichen Einwände und Schwierigkeiten einer genauen Prüfung zu unterziehen.

Stellen wir zuvor die Tatſache feſt. Seit mehreren Jahrhunderten iſt in vielen Gegenden der abendländiſchen Kirche das Zeitalter für die Erſtkommunion der heranwachſenden Jugend auf zehn bis vierzehn Jahre fixiert worden. Mindeſtens vom 17. Jahrhundert an fanden ſich angeſehene Theologen, welche für die deutſchen Verhältniſſe und überhaupt für die nordiſchen Gegenden das Alter von vierzehn Jahren angeben, bis zu welchem man nicht ſelten warten dürfe, bevor man die Betreffenden, den Fall der Todesgefahr ausgenommen, zur heiligen Kommunion führe.

Für südliche Länder ward allerdings die Grenze tiefer gesteckt; je nach den verschiedenen Verhältnissen nahm man das Alter von neun bis zwölf Jahren als die geeignete Zeit der Erstkommunion. Dabei war man sich des unter Innozenz III. auf dem vierten Laterankonzil im Jahre 1215 erlassenen Kirchengebotes wohl bewußt, welches alle Gläubigen jährlich wenigstens einmal zur Beicht und Kommunion verpflichtet, nachdem sie zum Alter des Vernunftgebrauches oder der Unterscheidungsjahre gekommen seien. Man war sich auch bewußt, daß man das Alter, wo der Vernunftgebrauch oder die Unterscheidungsjahre einfachhin vorzuliegen beginnen, nicht bis auf zehn oder gar vierzehn Jahre hinaufschrauben könnte; setzte man ja im allgemeinen das siebte Lebensjahr als dasjenige fest, mit welchem das Kind gut und bös zu unterscheiden anfange und mit welchem es auch an die positiven Gebote gehalten sei, weil es sie verdienstlich beobachten oder sündhaft übertreten könne. Allein man glaubte verschiedene Grade der Vernunftentwicklung und der Unterscheidungsgabe annehmen zu dürfen und glaubte sich berechtigt, über die einfache Unterscheidungsgabe zwischen gut und bös hinaus eine reifere Unterscheidung und ein tieferes Verständnis abwarten zu können, wenn es sich um den Empfang des erhabensten Geheimnisses, des allerheiligsten Sakramentes, handelte. Schon im 16. Jahrhundert wurde von dem in Rom und in der ganzen katholischen Welt hochangesehenen Theologen und Kirchenrechtslehrer, dem sog. Dr Navarrus, dem Onkel des hl. Franz Xaver, die Meinung vertreten, man dürfte für die Erstkommunion ein reiferes Alter abwarten als für die heilige Beicht, obgleich auch er formell für beide Sakramente als Anfangstermin der Verpflichtung die Unterscheidungsjahre angab. Sobald sich aber einmal als Grundsatz eingebürgert hatte, man dürfe je nach der Erhabenheit des gebotenen Gegenstandes die Unterscheidungsjahre mehr oder weniger hinausschieben, war begreiflicherweise der Schritt leicht, für die erhabenste Handlung, den Empfang des heiligen Sakramentes, die „Unterscheidungsjahre" bis auf das Alter von zehn, zwölf und vierzehn Jahren auszudehnen, besonders wenn dann noch jansenistischer Einfluß sich dazu gesellte, der die Scheidewand zwischen dem katholischen Volke und dem eucharistischen Heilande nicht hoch genug aufrichten und den Empfang der heiligen Kommunion überhaupt nicht genug erschweren konnte.

Daß dieses weite Hinausschieben der Zeit für die heilige Kommunion etwas Willkürliches hatte und nicht einfachhin der Kommunion*pflicht* entsprach, lag schon, wenn auch manchen unbewußt, in der von allen Theologen hochgehaltenen Lehre, daß im Falle der Todesgefahr jenes hohe Kommunionalter nicht abgewartet werden dürfe, sondern daß nach göttlichem Recht das Gebot bestehe, jedem Kinde die heilige Wegzehrung zu reichen, auch nach nur notdürftiger Unterweisung über den heiligen Gegenstand, wenn es den Vernunftgebrauch in dem Grade habe, als erforderlich sei, um sündigen zu können. In diesem Falle sei das allerheiligste Sakrament das kräftigste Mittel, im letzten Seelenkampfe vor Sünden zu bewahren, auf welches der Heiland selber jedem Getauften das Recht gegeben habe. Es wurde stets als eine grobe Pflichtverletzung derer bezeichnet, denen die Sorge für das Wohl des Kindes oblag, wenn im Alter von sieben bis acht Jahren ein sterbendes Kind ohne die heilige Wegzehrung gelassen wurde. Leider waren

sich trotzdem manche dieser objektiv bestehenden Pflicht nicht bewußt; die so oft wiederholte Mahnung der Kirche drang nicht zu ihnen oder wurde überhört.

Auch jenes Verschieben der heiligen Kommunion in gesunden Tagen hat die Kirche eigentlich nie positiv gebilligt, wenn sie sich auch nicht mit solcher Energie dagegen ausgesprochen hat wie Pius X. in dem Dekret Quam singulari vom 8. August 1910. In diesem Dekret wird nun festgestellt: 1. Daß das Alter der Unterscheidungsjahre nicht verschieden anzusetzen sei für die heilige Beicht und für die heilige Kommunion; es sei damit dasjenige Alter gemeint, in welchem das Kind vernünftig zu urteilen beginne; in der Regel geschehe das in einem Alter von ungefähr sieben Jahren oder etwas später. 2. Zum tatsächlichen Empfang der heiligen Kommunion sei nicht die vollständige Kenntnis der christlichen Lehre erforderlich, sondern es genüge außer der Kenntnis der notwendigen Glaubensstücke, daß das Kind die heilige Eucharistie von gewöhnlicher Speise unterscheide und mit einer dem kindlichen Alter entsprechenden Andacht zum Empfang der heiligen Kommunion hinzutrete. 3. Nach dem ersten Empfang der heiligen Kommunion von seiten des Kindes sei Sorge zu tragen, daß es sich daran gewöhne, oft bzw. täglich das hochheilige Sakrament zu empfangen. 4. Nach dem oben erklärten Eintritt der Unterscheidungsjahre das Kind nicht zur heiligen Beicht zu führen und der sakramentalen Lossprechung teilhaftig zu machen oder gar in Todesgefahr ohne Lossprechung und heilige Wegzehrung zu lassen wird als grober Mißbrauch gekennzeichnet, gegen den die höheren kirchlichen Obern streng einzuschreiten verpflichtet seien. Das ist kurz gefaßt der wesentliche Inhalt des Dekrets vom 8. August 1910.

Wenn nun Pius X. die Pflicht betont, schon die Kinder von ungefähr sieben Jahren zur heiligen Kommunion zu führen, so scheint er nicht ausschließlich ein kirchliches Gebot einzuschärfen oder zu erneuern, sondern will wohl dahin verstanden sein, daß auch ein göttliches Recht dabei in Frage komme. Dann erhebt sich aber die Frage, wie denn die Kirche jahrhundertelang dieses göttliche Recht und Gebot verkennen und unbeachtet lassen konnte. Darauf ist zu antworten, daß keineswegs in der Gesamtkirche jene Kommunionpflicht vergessen und außer Übung blieb und daß diese tatsächlich selbst für jene Gegenden, wo sie außer Übung gekommen war, auch wiederholt eingeschärft wurde. Beharrlich wurde bis in die Neuzeit hinein bei Prüfung und Gutheißung von Provinzialkonzilien die Festlegung des Kommunionalters auf zehn, zwölf, geschweige denn vierzehn Jahre abgelehnt und statt dessen immer wieder betont, die Kinder seien zur heiligen Kommunion anzuhalten, sobald sie zum Vernunftgebrauch gekommen seien.

Trotzdem läßt sich nicht leugnen, daß sich in vielen Einzelkirchen die Gewohnheit gebildet hatte, für die heilige Kommunion ein reiferes Alter abzuwarten. Um dieses zu erklären, muß zunächst bedacht werden, daß sich, soweit das *Kirchengebot* des Empfangs der heiligen Kommunion in Betracht kommt, allerdings eine rechtmäßige Gewohnheit bilden konnte, welche die Kinder in den ersten Jahren der beginnenden Vernunft von der Verpflichtung ausnahm. Denn das ist ein allgemein geltender Rechtsgrundsatz, daß eine irgendwie vernünftige langjährige

Gewohnheit, auch wenn sie gegen ein bestehendes menschliches Gesetz verstößt, durch die Länge der Zeit rechtskräftig wird und die bis da bestandene Verpflichtung mildert oder aufhebt. Obgleich daher das allgemeine Kirchengebot der jährlichen Osterkommunion in Kraft blieb, konnte es doch durch partikularrechtliche Gewohnheit in Bezug auf das Alter der Erstkommunikanten eine Milderung erfahren. Allein dieses hindert nicht, daß der oberste kirchliche Gesetzgeber, sobald er es für zweckdienlich erachtet, ein derartiges milderes Partikularrecht aufheben und dadurch das allgemeine kirchliche Gebot in seinem ganzen Umfang wieder herstellen kann. Von diesem Rechte hat nun Pius X. bezüglich der Erstkommunion Gebrauch gemacht. Insofern jedoch in dem kirchlichen Kommuniongebot auch ein Moment göttlichen Rechtes enthalten ist, kann keine menschliche Gewohnheit dasselbe abändern. Genau genommen ist das auch nie versucht worden.

Um dies zu verstehen, muß kurz erklärt werden, wie weit das göttliche Gebot der heiligen Kommunion reicht. Es kann diesbezüglich zugegeben werden, daß das göttliche Gebot, die heilige Kommunion zu empfangen, auch für die Kinder verpflichtend wird, sobald sie den Vernunftgebrauch so weit erreicht haben, um einerseits verdienstlich handeln, anderseits sündigen zu können. Aber ein genauer Termin, an welchem diese Forderung tatsächlich erfüllt werden müßte, ist durch das göttliche Gebot nicht bestimmt; eine Verletzung einer göttlich gegebenen Zeitbestimmung liegt nicht vor, wenn nur die heilige Kommunion in Todesgefahr und sonst mehrmal im Leben empfangen wird. Mithin braucht auch die Gewohnheit, ein Kind im Alter von sieben Jahren noch nicht sofort oder erst nach Ablauf von einigen weiteren Jahren zur heiligen Kommunion zu führen, noch nicht der Verletzung göttlicher Gesetze angeklagt zu werden, falls nur nicht die Verweigerung der heiligen Eucharistie selbst auf etwa eintretende Todesgefahr ausgedehnt wurde. Eine solche Ausdehnung der laxeren Gewohnheit aber hat, wenn sie irgendwo sich einnisten wollte, nie eine auch nur stillschweigende Billigung seitens der Kirche gefunden.

Wenn nun auch ein Hinausschieben der heiligen Kommunion in gesunden Tagen noch nicht als Verletzung eines göttlichen Gebotes zu bezeichnen ist, so konnte der Papst diese Gewohnheit doch eine mißbräuchliche nennen. Das göttliche Gesetz verbietet keinem Getauften, der im Stande der Gnade ist, die heilige Kommunion, selbst nicht den unmündigsten Kleinen; es überläßt es der Kirche, die diesbezüglichen Grenzen zu setzen oder zu erweitern. Wenn daher die Kirche das Alter der Unterscheidungsjahre einfachhin ohne einengenden Sinn als Grenze bestimmt, so hat das Kind, sobald es sich selbst entscheiden kann, ein gewisses göttliches Recht auf die heilige Kommunion. Pius X. gibt ihnen durch das Dekret Quam singulari in seiner väterlichen Fürsorge dieses Recht ungeschmälert zurück und bezeichnet es als Mißbrauch, ihnen dasselbe auf Jahre hin verkürzen zu wollen. Und um ihnen jene geistliche Wohltat, welche in der Benutzung jenes Rechtes liegt, möglichst reichlich zuteil werden zu lassen, will er, daß schon in jenem jungen Alter die Kinder zu häufiger oder gar täglicher Kommunion aufgemuntert werden. Selbst da, wo die Entwicklung der Kinder langsamer zu sein pflegt und auf diesen Grund hin ein Hinausschieben des Termins für eine

gemeinsame Erstkommunion um das eine oder andere Jahr vom Heiligen Vater gestattet werden mag, legt derselbe trotzdem Gewicht darauf, daß es den einzelnen Kindern unverwehrt bleibe, wenn sie aus sich oder durch ihre Eltern es wünschen und sie die erforderliche Fähigkeit zeigen, die heilige Kommunion privatim früher zu empfangen.

Doch da setzt man mit einem Einwurf gegen die Sache selbst ein, indem man die den Kindern zufließende Wohltat als eine recht zweifelhafte bezeichnen möchte. Eine spätere mit mehr Verständnis und mehr Andacht empfangene Kommunion wiege manche frühe und wenig andächtige Kommunion auf. Kinder von sieben, auch acht Jahren seien noch so unentwickelt und so unsteten Geistes, daß von besonderer Andacht gar nicht die Rede sein könne; sich selbst überlassen, seien sie kaum irgend eines guten Gedankens zur Vorbereitung und Danksagung fähig, jedem Kinde aber vorbeten, sei unausführbar. So ohne alle Andacht aber die heilige Kommunion empfangen, gewöhne die Kinder für ihr ganzes späteres Leben an einen leichtsinnigen Empfang und gestalte sich gewissermaßen zu einer Verunehrung des heiligsten Sakramentes, welches doch verdiene, mit möglichst großer Andacht und Ehrfurcht empfangen zu werden. Einen ganz andern Eindruck mache doch auf das jugendliche Gemüt die erhabene Feier der gemeinschaftlichen Erstkommunion im reiferen Alter, welche dann als Abschluß des Kindesalters und als Eintritt in ein selbständiges Jugendleben zu gelten habe.

Was ist gegen diese Einwände zu sagen? Eine gemeinsame Kommunionfeier mit Erneuerung der Taufgelübde als Abschluß des Kindesalters kann auch mit dem jetzigen Dekret bestehen und bleibt auch jetzt noch durchaus empfehlenswert. Allerdings findet dann nicht die Erstkommunion statt, sondern eine Wiederholung der heiligen Kommunion. Den Eindruck, den eine solche Feier machen werde, hält man für nicht so tief, wie er bei der früheren Praxis zu sein pflegte. Mag sein, daß der Eindruck nicht so fühlbar in der Seele des Kindes ist. Aber der Eindruck *dieser* Feier *mit* dem Eindruck all der voraufgegangenen zahlreichen Kommunionen ist ohne Zweifel viel wirksamer als jenes Gefühl: er hat die Seele auf eine viel höhere Stufe der göttlichen Freundschaft gebracht, die nicht fühlbar, aber sehr reell ist und die Seele besser schützt als eine noch so große äußere Feier.

In der Zwischenzeit konnte freilich bei den früheren Kommunionen des Kindes der Empfang nicht so andächtig, die Vorbereitung und Danksagung nicht so eingehend und gesammelt sein, wie ein Erwachsener dazu fähig ist. Es wird absichtlich gesagt, wie ein Erwachsener dazu *fähig* ist; denn ob er stets eine bessere Vorbereitung und Danksagung wirklich macht, ist eine andere Frage. Aber ob eine dem Kindesalter angepaßte Andacht einer gewissen Verunehrung des heiligsten Sakramentes gleichzuachten sei, das zu beurteilen überlassen wir ohne Zweifel besser dem Heilande selber als unserem Gefühle. Die Kirche der ersten Jahrhunderte stand der Person des Heilandes zeitlich näher, und sie wußte durch Unterweisung und Übung seitens der Apostel sehr wohl, was sich dem eucharistischen Heilande gegenüber schickte und was als Verunehrung gelte. Aber gerade sie

hat den unmündigen Kleinen auf den Mutterarmen sofort nach der Taufe die heilige Kommunion gereicht. Dies dauerte, wie das Dekret Pius' X. sagt, fast in der ganzen Kirche bis ins 13. Jahrhundert hinein und ist jetzt noch beim orientalischen und griechischen Ritus nicht ausgeschlossen. Auch nachher ward den Kindern in etwas vorgerückterem Alter noch vor dem Vernunftgebrauch, wenn sie beim öffentlichen Gottesdienste zugegen waren, die heilige Kommunion gereicht, zumal durch die Überbleibsel der eucharistischen Gestalten nach der allgemeinen Kommunion des christlichen Volkes.

Auf Erden wandelnd sprach der Heiland von jenen Unmündigen: „Lasset die Kleinen zu mir kommen und wehret es ihnen nicht; denn für solche ist das Reich Gottes"; er bevorzugte sie vor andern. Auch in seiner eucharistischen Verborgenheit scheut er sich nicht, bei denen Einkehr zu halten, welche durch die heilige Taufe seine lebendigen Glieder und Tempel des Heiligen Geistes geworden sind und noch nicht durch irgend welche persönliche Sünde konnten befleckt werden. Wenn er es nicht als Verunehrung ansieht, sich von Erwachsenen empfangen zu lassen, falls sie nur von etwa begangenen Todsünden durch das Bußsakrament sich gereinigt haben, obwohl noch mit manchen läßlichen Sünden befleckt, dann hält er es gewiß noch weit weniger für Verunehrung, wenn ein kindliches Herz ihm Aufnahme gewährt, dessen etwaige Fehler in der Regel viel leichter wiegen und leichter gesühnt sind. Und wenn er bei denen Einkehr zu halten sich würdigte, welche, weil gänzlich unentwickelten Verstandes, gar keiner persönlichen Andacht fähig sind, dann hält er es auch nicht für Unehre, wenn ein sieben- oder achtjähriges Kind ohne die tiefe Andacht eines recht eifrigen Erwachsenen ihn mit der Andacht empfängt, zu der sich der noch unstete Geist ohne zu große Anstrengung erschwingen kann. Zu einer solchen Andacht sollen und müssen eben auch die Kinder angeleitet werden; und dieselben werden dazu leichter bestimmt als manche Erwachsene.

Sind die Kinder des Lesens kundig — und das wird in Deutschland bei achtjährigen Kindern durchgehends zutreffen —, dann macht eine andächtige Vorbereitung und Danksagung durch Zuhilfenahme eines geeigneten Gebetbüchleins keine Schwierigkeit. Wenn eine Reihe von Kindern zur heiligen Kommunion geht, auch häufig, so ist auch ein öffentliches Vorbeten geeigneter Kommuniongebete mit keiner so großen Schwierigkeit verbunden. Aber selbst im ungünstigsten Falle, wo ein des Lesens unkundiges Kind sich selbst überlassen bleiben müßte bezüglich der unmittelbaren Vorbereitung und Danksagung, braucht man nicht zu verzagen. Freilich soll und muß es in den notwendigsten Glaubenswahrheiten vorher unterrichtet sein; es soll auch die notwendigsten Tugendakte zu erwecken verstehen. Wenn es alsdann vor dem Empfang der heiligen Kommunion angewiesen wird, nach dem Heilande, den es empfangen will, recht zu verlangen, ihn recht zu lieben und ihm recht zu danken, sich selber ihm zu schenken und ihn um recht viele Gnaden zu bitten für sich und andere, dann braucht man bei gutem Willen des Kindes nicht besorgt zu sein; der Heilige Geist selber, der in der Seele desselben wohnt und tätig ist, wird der Lehrmeister eines unschuldigen Kindes sein. Es wird sich wiederholen, was der Heiland am Palmsonntag den

kritisierenden Pharisäern sagte: „Aus dem Munde des Kindes und der Säuglinge hast du dir Lob bereitet."

Was nun die Frucht angeht, welche das Kind aus der heiligen Kommunion zieht, so ist vor allem festzuhalten, daß die Gnadenwirkung mit den Sakramenten aus sich verbunden ist. Solange der Empfänger derselben kein Hindernis entgegenstellt, tritt die Gnadenwirkung mit der heiligen rituellen Handlung selber ein, welche im Namen Christi vollzogen wird; bei der heiligen Kommunion mit dem Genusse der vom Priester konsekrierten heiligen Partikel. Wohl geschieht die Mitteilung der sakramentalen Gnade bei denen, die den Vernunftgebrauch haben, nicht ohne alle persönliche Mitwirkung, nach dem Ausspruch des hl. Augustin: „Wer dich erschaffen hat ohne dich, rechtfertigt dich nicht ohne dich." Es muß wenigstens eine freiwillige Entgegennahme des Sakraments und seiner Wirkungen statthaben. Diese kann von selbst nicht ohne allen andächtigen Empfang sein. Auch ist es wahr, daß die Gnade des Sakraments in um so reicherem Maße mitgeteilt wird, je besser die Vorbereitung beschaffen ist. Aber die persönliche Vorbereitung ist nicht der Grundquell der mitzuteilenden Gnade; dieser sind das äußere Sakrament selbst und die an dasselbe gebundenen Verdienste Christi. Aus diesem Grundquell fließen immer in einem beschränkten Maße die Gnaden des Sakraments auf die Seele des Empfängers, wenn auch nur das Mindestmaß der Vorbereitung, der freiwillige gottesdienstliche Empfang des Sakraments, vorhanden ist. Das geringste Maß der aus der heiligen Eucharistie fließenden Gnadenmitteilung ist aber von so hohem Werte, daß derselbe alle irdischen Güter unendlich übersteigt; genügt er doch, eine Seele für die ganze Ewigkeit glückselig zu machen und an den Freuden Gottes selber Anteil zu geben. Doch die Vorbereitung eines Kindes, das guten Willen hat, dürfen wir beim Empfang der heiligen Kommunion nicht so gering einschätzen. Ihr Wert hängt nicht von hohen Gedanken und tiefer Auffassung des allerheiligsten Geheimnisses ab. Die beste Vorbereitung ist ein demütiges Verlangen nach dem Heiland und vertrauensvolle und liebreiche Hingabe an ihn. Kann nicht manchmal bei eben auftauchender Vernunft dieses Verlangen und diese Hingabe inniger und Christus wohlgefälliger, somit die Gnadenmitteilung reichlicher sein als bei manchem Erwachsenen? Wer wollte das unbedingt verneinen?

Wird also nur die unmittelbare Wirkung der heiligen Kommunion, insofern sie die Vermehrung der heiligmachenden Gnade ist, ins Auge gefaßt, so leuchtet ein, welch unermeßlich großer Gnadenschatz dem Kinde sich erschließt durch frühzeitig begonnenen und häufig wiederholten Empfang des heiligsten Sakramentes, und welch ein ewig unwiederbringlicher Verlust ihm zugefügt wird durch Hinausschieben der Erstkommunion. Daß dasselbe diesen Verlust später durch um so größeren Eifer und bessere Vorbereitung ersetzen werde, ist eine höchst unsichere Annahme. Im Gegenteil, bei frühzeitig begonnener und häufig wiederholter Kommunion wird, wenn nur nicht eine verständige Unterweisung des Kindes fehlt, mit zunehmendem Verständnis die Andacht und Vorbereitung zunehmen. Ein Kind, welches von sieben oder acht Jahren an oft oder gar täglich die heilige Kommunion mit der seinem Alter zustehenden Andacht empfangen hat,

wird mit zwölf oder vierzehn Jahren fürs gewöhnliche die heilige Kommunion viel andächtiger und gnadenreicher empfangen als das Kind, für welches die Kommunion im zwölften oder vierzehnten Jahre die erste ist.

Es wurde bis jetzt nur die menschlich gar nicht abzuschätzende Vermehrung der heiligmachenden Gnade als Gnadenwirkung betont. In gewissem Sinne bedeutungsvoller noch sind die andern Wirkungen des hochheiligsten Sakramentes. Kein Sakrament beschränkt seine Wirkungen auf die Erteilung oder Vermehrung der heiligmachenden Gnade, welche das Lebensprinzip des übernatürlichen Lebens ist. Jedes erteilt außerdem ein gewisses Anrecht auf aktuelle Gnaden, vermittelt also in besonderer Weise den göttlichen Schutz und gewisse Gnadenanregungen, welche Gott zur gelegenen Zeit dem Menschen wegen des empfangenen Sakraments zuteil werden läßt. Diese Gnadeneinflüsse erhalten, betätigen und vermehren das übernatürliche Leben und bringen so auf Grund der verdienstlichen übernatürlichen Handlungen einen Zuwachs der heiligmachenden Gnade, der noch wertvoller ist als die Vermehrung, welche unmittelbar kraft des Sakraments selbst beim Empfänger eintritt. Nun gibt's aber wohl kein anderes Sakrament, welches jene göttlichen Gnadenanregungen so reichlich und so allseitig bewirkt, wie die heilige Kommunion; ist es doch gerade zu dem Zwecke eingesetzt, um übernatürliches Leben und reichliches Leben zu geben, nicht bloß ein im Lebensprinzip der heiligmachenden Gnade schlummerndes Leben, sondern tätiges Leben, im besondern ein durch eifrige Liebe gegen Gott und den Nächsten tätiges Leben.

Diese Wirkung der heiligen Kommunion zeichnet das Trienter Konzil in ein paar kräftigen Zügen im 2. Kapitel der 13. Sitzung, wenn es das heiligste Sakrament die geistliche *Speise* nennt, durch welche die Seele *genährt* und *gestärkt* werde, um das Leben dessen zu leben, der da gesagt hat: „Wer mich isset, der wird leben um meinetwillen", und das Heilmittel, wodurch wir von den täglichen Fehlern gereinigt und vor Todsünden bewahrt werden.

Gerade dies letzte Wort kann nicht laut genug in die heutige Welt mit all ihren Reizen und Gelegenheiten und Verführungskünsten hineingerufen werden. Welche Gefahren umringen nicht schon die jugendlichen Jahre, vielleicht selbst da, wo das Kind Erziehung und Bildung zum Guten finden sollte! Da ist besonderer Schutz und besondere Hilfe vonnöten, reichliche Gnadenhilfe, welche selbst das Schwache stark macht gegen alles Böse. Das ist aber die besondere Wirkung der heiligen Kommunion. Die heilige Kommunion, zumal die häufige Kommunion, flößt auch dem Kinde tiefen Haß ein gegen die Sünde und gibt ihm Mut, der Verführung zu widerstehen. Fehlt aber diese himmlische Stärkung, so wird gar leicht durch Verführung die Unschuld des Kindes geknickt; und da kann dann sehr wohl der Fall eintreten, daß ein Kind, das erst mit zwölf Jahren und mehr den eucharistischen Heiland bei sich aufnehmen soll, schon eher von der Sünde in Besitz genommen wurde als von dem göttlichen Gast. Die frühzeitige und häufige Kommunion macht ein Kind ernst, ohne den kindlichen Frohsinn zu zerstören; die Sünde vor der ersten Kommunion macht es auch ernst, aber zerstört zugleich den Frohsinn, nicht bloß für das kindliche Alter, sondern vielleicht

für immer. Das Dekret Pius' X. macht gerade auf diesen Umstand aufmerksam und fügt die bedeutsamen Worte bei: „Mag es auch sein, daß bei erst späterem Empfang der Erstkommunion ein eingehenderer Unterricht und eine genauere Beicht vorher stattfindet — obwohl auch das nicht überall geschieht, — so ist doch stets der Verlust der ersten Unschuld zu beklagen, welcher durch frühzeitigere Kommunion vielleicht wäre abgewendet worden."

Wahr ist es, es muß immer darauf gesehen werden, daß die heilige Kommunion in rechter Weise empfangen werde, nur im Stande der Gnade und in der Absicht, in der Tugend und in der Vereinigung und Versöhnlichung mit Christus zuzunehmen; daß sie von andächtiger Vorbereitung und Danksagung je nach Kräften und Zeitumständen begleitet sei; daß die Gewohnheit zu kommunizieren nicht zur Kommunion aus bloßer Gewohnheit und oberflächlicher Kommunion werde. Wo für all dieses gesorgt wird, da kann eine großartige Wirkung der neuen Kommunionsdekrete nicht ausbleiben.

Es sind erst wenige Jahre seit Erlaß jener Dekrete verflossen. Aber wo eifrig nach denselben gehandelt wurde, da zeigen sich schon deutlich die guten Früchte, eine viel größere Reinheit, eine viel größere Begeisterung für alle Interessen der heiligen Kirche und Religion. Das Programm Pius' X. lautet von seiner Thronbesteigung an: „Alles erneuern in Christo!" Er hat damit Ernst gemacht durch Ergreifung der geeigneten Mittel. Das wirksamste und durchgreifendste Mittel zu dieser Erneuerung der Welt in Christo ist unzweifelhaft die häufige und frühzeitig begonnene heilige Kommunion. Schon um der diesbezüglichen Dekrete allein wird in der Kirchengeschichte der Name Pius' X. in goldenen Lettern glänzen.

Aug. Lehmkuhl S. J.

Bange Sorgen um die Zukunft der Familie.

Christus hat nicht nur der Menschheit mannigfache übernatürliche Einrichtungen, Wahrheiten und Gnaden gebracht, er hat sich auch dadurch als ihren größten Wohltäter erwiesen, daß er viele natürliche Institutionen in wunderbarer Weise läuterte, adelte und verklärte. Das gilt ganz besonders von der Familie. Er hat dieselbe von Grund aus umgestaltet und veredelt und dadurch eine einzigartige weltumspannende Umwälzung in der menschlichen Gesellschaft hervorgerufen.

Vor Christi Ankunft herrschte fast überall, selbst beim auserwählten Volke, die Vielweiberei, und so ist es bis heute bei den heidnischen Nationen geblieben. Wie den Mohammedanern, so ist es den reichen Hindus, Chinesen und Japanern gestattet, mehrere Frauen und Konkubinen zu haben. Bei den Naturvölkern ist Polygamie die Regel. Manche Negerhäuptlinge haben einen Harem, der dem des Sultans gleichkommt oder ihn noch übertrifft. Die Vielweiberei ist aber gleichbedeutend mit Knechtschaft oder Sklaverei der Frau. Der polygame Ehemann kauft meistens seine Frauen, er wird ihr absoluter Eigentümer und Gebieter. Einen naturgemäßen Ausdruck findet die völlig untergeordnete Stellung des Weibes darin, daß der Mann seine Frauen vielfach verkaufen, verleihen oder verpfänden kann, daß sie vom öffentlichen Leben ganz ausgeschlossen bleiben, ja häufig nicht einmal am öffentlichen Religionskult teilnehmen dürfen. Dazu gesellen sich dann noch die Eifersüchteleien und Rivalitäten unter den verschiedenen Frauen und ihren Kindern, besonders in Bezug auf Erbschaft und Nachfolge, die in der polygamen Ehe ein inniges und herzliches Familienleben nicht aufkommen lassen.

Vielleicht noch verderblicher als die Polygamie war für die Familie die Leichtigkeit der Ehescheidung, die uns außerhalb des Christentums fast überall begegnet. Selbst dem israelitischen Volke gestattete Moses in vielen Fällen die Ehescheidung, und bei den heidnischen Völkern war sie etwas Alltägliches, das man kaum noch beachtete. Wie traurig es zur Kaiserzeit im römischen Reiche aussah, können wir aus dem schließen, was der hl. Hieronymus berichtet. Er sah eine Frau, die ihren dreiundzwanzigsten

Mann begrub, der auch einundzwanzigmal verheiratet gewesen war. Daß bei solch lockerem Eheverhältnisse innige Gatten- und Kinderliebe und eine gedeihliche Kindererziehung nicht bestehen konnte, liegt auf der Hand. Kein Wunder, daß viele anfingen, die Ehe als eine völlig überflüssige Institution anzusehen, die der schrankenlosen Befriedigung der niedrigen Triebe lästige Hindernisse entgegenstellte.

Was aber die heidnische Familie am meisten schädigte, war die niedrige Auffassung, die man von der Ehe hatte. Wie über Ursprung und Endziel des Menschen, so hatte man auch über Ursprung und Bedeutung der Ehe nur unklare und verschwommene oder verkehrte Ideen. Die Ehe wurde als ein Privatvertrag aufgefaßt, der nur den Privatinteressen der Ehegatten zu dienen hatte und deshalb auch ganz von ihrer Willkür abhing. Man glaubte sich deshalb berechtigt, die Ehe zu gebrauchen oder zu mißbrauchen, seine Triebe außerhalb oder innerhalb der Ehe zu befriedigen, wie man wollte, selbst auf die naturwidrigste Weise. So kam die Bestie im Menschen immer mehr zum Vorschein, die Familie und die Gesellschaft trieb rettungslos dem völligen Verderben entgegen, wenn keine Hilfe von oben kam.

Die Hilfe kam durch das Christentum. Christus, der Erlöser, hat vor allem die Einheit der Ehe, die Monogamie, als unverbrüchliches Gesetz proklamiert. Der Mann gehört ganz seiner Frau und nur ihr, und die Frau gehört ganz ihrem Mann und nur ihm. Erunt duo in carne una. Mit der Einheit proklamierte Christus auch die Unauflöslichkeit der Ehe. Was Gott verbunden, das trenne der Mensch nicht. Die Ehe ist ein Bund für das ganze Leben. Zugleich belehrte Christus die Menschen klar über den Ursprung und die Bedeutung der Ehe. Sie ist schon ihrer Natur nach eine göttliche Institution, die der Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes dienen soll und deshalb in ihren Grundgesetzen der Willkür der Menschen entzogen ist. So hat Christus durch seine Lehre und Gebote die Ehe von Grund aus umgestaltet, sie in ihrer ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit wiederhergestellt und dadurch für die Familie eine ganz neue Grundlage geschaffen, auf der sie zur herrlichsten Blüte gelangen sollte. Hätte er nichts anderes getan, die Menschheit wäre ihm ewig zum innigsten Danke verpflichtet.

Er hat aber noch mehr getan. Er hat die Ehe zum Sakrament erhoben, sie zum Symbol seiner Vereinigung mit der Kirche erwählt und ihr ein höheres Ziel zugewiesen. Nach christlicher Lehre hat die Ehe nicht

bloß den Zweck der Fortpflanzung des Menschengeschlechts, sie soll auch das Reich Christi auf Erden vermehren, der Kirche fort und fort neue Mitbürger und Hausgenossen Gottes zuführen. Aufgabe der christlichen Ehe ist es, wie Papst Leo XIII. schreibt[1], das Volk zur Anbetung und Verehrung des wahren Gottes und unseres Erlösers zu erzeugen und zu erziehen. Die Kirche ist der Leib Jesu Christi, und durch die Ehe will er diesem Leib immer neue Menschen angliedern, um sie durch seine Gnade zu heiligen und zu übernatürlicher Seligkeit zu führen.

Gerade zu diesem Zweck sollen sich die Ehegatten in ihrem Stande heiligen und die innige Vereinigung Christi mit seiner Kirche darstellen, und zu demselben Zwecke sind ihnen ihre bestimmten Pflichten und Rechte zugewiesen. In Bezug auf die ehelichen Rechte und Pflichten sind Mann und Frau einander gleich. Es gibt keine ehelichen Privilegien für den Mann. Damit wird selbstverständlich die Unterordnung der Frau unter den Mann in der Familie nicht geleugnet, der Mann ist, wie der hl. Paulus[2] lehrt, das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Kirche ist.

Durch die Lehren und Einrichtungen hat Christus das Heiligtum der christlichen Familie gegründet, dem das Heidentum nichts auch nur entfernt Ebenbürtiges an die Seite zu stellen hat. Die Ehegatten sind in übernatürlicher und unzertrennlicher Liebe und Freundschaft für das Leben miteinander verbunden, sie sollen sich gegenseitig in allen Lagen heiligen, helfen, stützen und trösten. Die Kinder sind die ihnen von Gott anvertrauten Unterpfänder, die sie in inniger Liebe für Christus erziehen sollen, damit sie einst mit ihnen zur ewigen Seligkeit im Himmel gelangen. Wie viel Gnaden fließen der Familie durch Christus zu, nicht nur durch das Sakrament der Ehe, sondern auch durch das Gebet, den Empfang der Sakramente, das Vorbild der heiligen Familie, den Blick auf den Gekreuzigten in allen Leiden und Prüfungen, den tröstlichen Glauben an die liebende Vorsehung und die Hoffnung auf die ewige Seligkeit nach dieser kurzen Erdenpilgerfahrt. Während mehr als eines Jahrtausends sind in den christlichen Ländern unermeßliche Ströme von Freude, Frieden, Glück und Trost in allen Lebenslagen von der christlichen Familie über die ganze Gesellschaft ausgegangen.

Leider ist dieses kostbare Kleinod, das die Menschheit Christus verdankt, von schwerer Gefahr bedroht. Das alte Heidentum ist in Europa tot,

---

[1] Encycl. „Arcanum" d. 10 Febr. 1880. [2] Eph 5, 23 24.

aber ein neues, viel schlimmeres Heidentum ist erstanden, das dem Christentum und seinen Institutionen, ganz besonders auch der christlichen Familie, einen Krieg auf Leben und Tod erklärt.

Der Kampf gegen die christliche Familie begann gleichzeitig mit den ersten Anfängen des Abfalls vom Christentum. Schon die Reformatoren raubten der Ehe den sakramentalen Charakter, erklärten sie für ein „weltlich Ding" und spielten sie damit der Staatsgewalt in die Hände. Diese hat auch nicht lange auf die Zulassung der Ehescheidung warten lassen. Um die Ehescheidung durchsetzen zu können, fiel Heinrich VIII. von der Kirche ab. Heute ist es schon so weit gekommen, daß wir von einer Ehescheidungsepidemie reden können. In Preußen wurden vom Jahre 1900 bis 1911 86446 Ehescheidungen gerichtlich ausgesprochen, in Frankreich in den Jahren 1884 bis 1900 109752; in den Vereinigten Staaten sind in 20 Jahren 320000 Ehen geschieden worden, im Jahre 1903 allein sollen es 60000 gewesen sein. Wie viel Streit und Zank, wie viel Sittenverderbnis und Kinderelend enthüllen diese Zahlen!

Vielen genügen aber diese Ehescheidungen noch nicht. Wo christlicher Glaube und die religiöse Gesinnung und damit auch die Jenseitshoffnung geschwunden ist, da richtet sich der Blick ganz auf die irdischen Güter; man will genießen und, ehe der garstige und unerbittliche Tod an die Türe klopft, nach Möglichkeit alle seine Triebe befriedigen oder sich „ausleben". Wo solche erdhafte Gesinnung einmal Platz gegriffen, empfindet man die christliche Ehe in vielen Beziehungen als eine lästige Schranke. Man strebt nach freier Liebe, die noch schlimmer ist als Vielweiberei und Vielmännerei, ja man geht noch weiter und sucht überhaupt alle Hemmnisse zu beseitigen, die sich der Befriedigung der Gelüste entgegenstellen. Es darf uns deshalb auch nicht befremden, daß das Neuheidentum wieder zu den altheidnischen Begriffen zurückkehrt, ja über dieselben noch hinausgeht. Die Ehe gilt dem modernen Menschen, wie Bebel sich ausdrückte, als ein Privatvertrag, in den kein öffentlicher Funktionär sich einzumischen hat. „Die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist jedes einzelnen persönliche Sache, wie die Befriedigung jedes andern Naturtriebes. Niemand hat darüber einem andern Rechenschaft abzulegen." [1]

Der moderne autonome Mensch nimmt also sich das Recht, die Ehe zu gebrauchen oder nicht zu gebrauchen, wie er will, sie zu gebrauchen oder zu

[1] Die Frau[50] (1910) 475.

mißbrauchen, wie er will und es ihm zur Befriedigung seiner niedrigen Begierden gut scheint. Eine ganz naturgemäße Konsequenz aus dieser atheistisch-materialistischen Weltanschauung ist der Neomalthusianismus, der wie ein unheimliches todbringendes Gespenst in unsern Kulturländern umgeht und der Fruchtbarkeit in der Ehe den offenen Krieg erklärt. Welche Verheerungen diese Pest z. B. in Frankreich schon angestiftet, ist bekannt.

Bis in die letzten Jahrzehnte hatte diese Bewegung in Deutschland noch wenig Boden gefunden, und wir hatten uns fast daran gewöhnt, mitleidig auf Frankreich und andere Länder herabzublicken, in denen die neomalthusianische Seuche am Marke des Volkes nagt. Heute ist es leider anders geworden. Kaum in einem andern Lande richtet diese Seuche größere Verheerungen an als in unserer Heimat. Diese unleugbare Tatsache bildet den Gegenstand der ernstesten Hirtensorge unserer hochwürdigsten Bischöfe und hat sie genötigt, in einem gemeinsamen Hirtenschreiben[1] ihre mahnende und warnende Stimme zu erheben, um die Gläubigen vor der verderblichen Pest des Mißbrauchs der Ehe zu bewahren.

Hören wir die ergreifende Klage unserer Oberhirten: „Die deutsche Familie — wie stand sie einstens hoch in Ehren als Hort der Liebe und Treue, der Ordnung und Züchtigkeit, als Bild der Gesundheit und Fruchtbarkeit! Nun ist auch über sie eine schwere Erkrankung gekommen. Auf diese weist hin ein Wort von unheimlichem Klang, das uns früher nichts anging, das Wort Geburtenrückgang. Wie weit das Übel schon um sich gegriffen hat, das zeigen die Zahlen, die diesen Rückgang feststellen."

„Im Jahre 1876 kamen in Deutschland auf 1000 Einwohner 42 Geburten, im Jahre 1911 bloß noch 29. Ein Kind weniger auf 1000 Einwohner bedeutet 65 000 Kinder weniger im ganzen Reich. Also weist das Jahr 1911 im Vergleich mit dem Jahre 1876 einen Ausfall von weit über 800 000 Kindern auf. Von Jahr zu Jahr geht die Zahl der Geburten zurück, und zwar in Deutschland im letzten Jahrzehnt rascher als selbst in Frankreich und Belgien[2]. Bald wird auch für Deutschland das Wort gelten ‚Mehr Särge als Wiegen'."

„Diese Zahlen reden eine erschreckend deutliche Sprache. Und sie klagen nicht etwa über Not, sie klagen gegen Schuld, gegen schwerste Schuld. . . .

[1] Vom 20. August 1913 aus Fulda.

[2] Nach dem Kaiserlichen Statistischen Amt wurden in Deutschland geboren im Jahre 1900: 2 060 657 Kinder, im Jahre 1910 dagegen nur 1 982 836; also im letztgenannten Jahre ca 78 000 Kinder weniger, obwohl inzwischen die Bevölkerung um etwa 9 Millionen zugenommen hat.

Wir wollen gewiß nicht in Abrede stellen, daß mancherlei soziale Mißstände der Gegenwart das Übel gefördert und gesteigert haben, so namentlich das Wohnungselend in den größeren Städten. Hier müssen staatliche Fürsorge und christliche Barmherzigkeit zusammenhelfen und alles aufbieten, um diese schlimmen Zustände zu überwinden. Aber das sind Nebenursachen. *Die Hauptursache, der Hauptschuldige ist der böse Wille, der böswillige, lasterhafte Mißbrauch der Ehe.*... In weiten Kreisen ist die Ehrfurcht vor der Heiligkeit der Ehe verloren gegangen. Man will die ehelichen Rechte ausüben, ohne die ehelichen Pflichten auf sich zu nehmen. Zügelloses Begehren, kaltberechnende Selbstsucht und Habsucht, feige Scheu vor Mühen und Opfern verführt dazu, daß man frevelhaft dem Schöpferwillen Gottes Trotz bietet, die Natur vergewaltigt, den Hauptzweck der Ehe vereitelt, sie entweiht, verunstaltet, mit Unfruchtbarkeit schlägt, die Kinderzahl vermindert, ja durch Vernichtung des keimenden Lebens zum Mörder wird."

Das sind tiefernste, erschütternde Worte. Die Hinfälligkeit der Behauptung, die Not trage die Hauptschuld am Geburtenrückgang, ist schon mehrfach von Berufsstatistikern nachgewiesen worden. In *dieser* Zeitschrift (LXXXVI 398) kam noch unlängst P. *Krose* nach sorgfältiger Prüfung aller in Betracht kommenden Faktoren zum Schluß: „Es bleibt also nur der Wille der Ehegatten als *Haupterklärungsgrund* für den Geburtenrückgang übrig. Zu dem gleichen Ergebnis haben auch die von den Regierungen angestellten amtlichen Ermittlungen geführt, und auch Nationalökonomen, Statistiker und sonstige soziologische Schriftsteller haben sich in ihrer überwiegenden Mehrheit dieser Meinung angeschlossen." Der Statistiker Hans Rost[1] weist noch auf die sehr bezeichnende Tatsache hin, „daß die Schichten der oberen Zehntausend am stärksten dem Zweikindersystem huldigen und zahlreiche Nachkommen unterschlagen, denen sie materielle Sorglosigkeit und höhere Kultur vermitteln könnten."

Aus den höheren Volkskreisen ist die sittliche Fäulnis allmählich in die mittleren und untersten Volksschichten gedrungen. Es darf uns das nicht wundern angesichts der schamlosen *Propaganda*, welche die Anhänger des Neomalthusianismus öffentlich und geheim betreiben. Wir haben in Deutschland schon zahlreiche Bünde und Vereinigungen, die ganz offen die „Bekämpfung der Übervölkerung" auf ihre Fahne geschrieben haben. Auf

[1] Beiträge zur Moralstatistik, Paderborn 1913, 2.

dem Internationalen Kongreß für Neomalthusianismus in Dresden (1911) konnte Max Hausmeister (Stuttgart) darauf hinweisen, daß in Deutschland sicherlich schon zwei Millionen Arbeiterfamilien nach neomalthusianischen Grundsätzen (der Geburtenbeschränkung) leben. Derselbe Kongreß schämte sich nicht, die Regierungen der zivilisierten Länder aufzufordern, sie sollten danach trachten, die Geburtsziffern unter den ärmeren und weniger widerstandsfähigen Klassen zu verringern.

Mächtige Förderung erhalten diese neomalthusianischen Bestrebungen durch gewissenlose Ärzte, Apotheker, Hebammen, Naturheilkundige und namentlich durch eine gemeine und feile Presse mit ihren schmachvollen Reklamen. Es besteht auch eine ganze Industrie, welche ihre verruchten Anweisungen und Artikel auf allen möglichen Schleichwegen dem Volke anpreist und aufdrängt. Eine rege Tätigkeit auf demselben Gebiet entfalten viele Sozialdemokraten. In einem Hefte der „Arbeitergesundheitsbibliothek" (Verlag des „Vorwärts" in Berlin) werden viele Fälle angeführt, in denen die Konzeption verhindert werden muß, und werden Anweisungen gegeben, wie dieser Zweck erreicht werden kann. Am 28. Oktober 1912 hielt Frau Alma Wartenberg aus Altona (anscheinend eine sozialdemokratische Wanderrednerin) im sozialdemokratischen Verein in Schraplau einen Vortrag, in dem sie unter anderem ausführte, trotz aller staatlichen Gesetze gegen den Geburtenrückgang müsse die Frau Herrin über ihren eigenen Körper bleiben; das Recht, sich gegen Geburten zu schützen, stehe ihr selbst gegen den Willen des Ehemannes zu. Sie (die Vortragende) habe es sich zur Aufgabe gemacht, Frauen und Mädchen über die Verhütung des Kindersegens aufzuklären. Mit Hilfe von Lichtbildern suchte sie die von ihr empfohlenen Mittel zu veranschaulichen[1].

Angesichts der schrecklichen Verheerungen, die der Neomalthusianismus in Deutschland schon angestiftet hat, begreift man den tiefen Schmerz und die bittere Klage unserer Bischöfe: „Wehe, wie tief sind wir gesunken! Man rühmte sich einer Kultur, die Religion, Christentum und Kirche entbehrlich gemacht habe und ohne sie von Höhe zu Höhe emporsteige, — und nun steht man vor neuen Abgründen des Todes. Man macht große Worte von Lebensbejahung und Lebenssteigerung infolge der Fortschritte der Neuzeit — und hier wird die Nation bedroht von einer Lebensverneinung und Lebensvernichtung, die man mit Grund als ihren langsamen Selbstmord bezeichnet hat."

[1] Rost a. a. O. 23.

„So furchtbare Früchte zeitigt die Abkehr von Gott, der Abfall von Christus. Das ist die Pest, die dem Kriege gegen Christentum und Kirche auf dem Fuße folgt. Der Giftkeim, der Todeskeim ist unserem geliebten deutschen Volke schon bis ins Mark gedrungen; es wird ihn nicht mehr ausstoßen können, wenn nicht alle guten Kräfte sich regen und sammeln. Darum ist es Pflicht der Bischöfe, ihre warnende Stimme zu erheben. Mögen alle auf uns hören, die es angeht, Hohe und Niedrige, Arme und Reiche."

„Schwere Sünde ist es, die Vermehrung der Kinderzahl dadurch verhüten zu wollen, daß man die Ehe zu bloßer Lust mißbraucht und dabei mit Wissen und Willen ihren Hauptzweck vereitelt. Das ist schwere Sünde, sehr schwere Sünde, mit welchen Mitteln und auf welche Weise immer es geschehen mag. Keine Not kann so drückend, kein Vorteil so groß, keine Macht der Begierde so zwingend sein, daß dadurch eine solche Verletzung des natürlichen, göttlichen Sittengesetzes gerechtfertigt würde."

Manche Eltern meinen durch Beschränkung der Kinderzahl der Not zu entgehen und ihr Familienglück zu begründen. Das ist eine Verblendung. Viele Kinder sind sehr oft eine Quelle der Freude und des Segens, und die Erfahrung lehrt, daß aus kinderreichen Familien sehr oft tüchtige Männer und Frauen hervorgehen. Wo viele Kinder um den Tisch sitzen, kehren oft Ordnung, Sparsamkeit und reges Voranstreben ein, es gedeiht ein an Arbeit und Entbehrung gewohntes und abgehärtetes Geschlecht, welches sich bewußt ist, daß es Hände und Füße regen und sich manches versagen muß, wenn es in der Welt vorankommen will.

Und selbst wenn mit den vielen Kindern sich zeitweilig bittere Not und Entbehrung einstellen sollten, ist dann die Familie ganz verlassen? O nein, gute Christen vertrauen auf Gottes liebende Vorsehung. „Eltern", heißt es in dem Hirtenbrief der Bischöfe, „die mit Gott und vor Gott ihren Ehebund eingegangen haben und ihren Ehestand heilig halten, sind vollberechtigt, ihre Sorge auf den Herrn zu werfen, denn er sorgt für sie (1 Petr 5, 7)." Er, zu dem selbst die jungen Raben nicht umsonst rufen, wird auch eine christliche Familie, die auf ihn vertraut und zu ihm betet, nicht im Stiche lassen.

Oder glaubt man denn, ohne den Segen Gottes glücklich werden zu können? Werden nicht eher mit der Sünde der Fluch Gottes, Gewissensqual, Siechtum, Gemütskrankheit, eheliches Zerwürfnis den Eingang in die Familie halten? Es ist auch ein schrecklicher Gedanke: Der Zweck der Verminderung

der Kinderzahl kann wirksam nur erreicht werden, wenn die Todsünde ihren dauernden Wohnsitz in der Familie aufschlägt. Können unter solchen Verhältnissen noch aufrichtiges Gebet, würdiger Empfang der heiligen Sakramente, christliche Hoffnung und christliche Liebe bestehen? Wird nicht die Macht der Verhältnisse zum dauernden Zerfall mit der Kirche und mit Gott führen? Vergesse man doch nicht das Wort der Schrift: „Die Sünde macht die Völker elend", dagegen ist „glücklich das Volk, dessen Gott der Herr ist".

Wir sind unsern hochwürdigsten Bischöfen aufrichtigen Dank schuldig, daß sie noch zur rechten Zeit ihre warnende und mahnende Stimme zu Gunsten der christlichen Ehe und Familie erhoben haben. Wir begreifen diese „schwerste" Hirtensorge, die sie quält. Denn es ist wirklich so, wie sie sagen: „Welch hohe Güter stehen in Gefahr: die Heiligkeit der Ehe, die Ehre des Mannes, die Würde der Mutter, die Gesundheit der Familie, das Recht der Kinder, sogar sein Recht auf Leben, das Wohl des Volkes und die Zukunft des Vaterlandes. Drum erheben wir laut unsere Stimme und ermahnen und beschwören im Namen unseres Herrn Jesus Christus alle Eltern und Eheleute: Haltet heilig die Ehe in allem; bleibet treu eurer ehelichen Pflicht; nehmet sie auf euch starkmütig und opfermütig und in unerschütterlichem Gottvertrauen; lasset euch nicht von ihr abbringen, nicht durch lügenhafte Vorspiegelungen, nicht durch die böse Lust des Fleisches. Gedenket der ernsten Mahnung des Apostels: Ehrbar sei in allen Stücken die Ehe und das Ehebett unbefleckt, denn die Unzüchtigen und Ehebrecher wird Gott richten (Hebr 13, 4)."

Möchten doch diese ernsten, von apostolischer Liebe eingegebenen Mahnworte unserer Oberhirten in allen katholischen Familien freudigen Widerhall und treue Befolgung finden. Es wäre zu wünschen, daß das herrliche Hirtenschreiben in tausend und abertausend Exemplaren verbreitet und allen Eheleuten in die Hände gegeben würde. Alle diejenigen, denen das Wohl von Kirche und Staat am Herzen liegt, sollten sich zusammenschließen zu gemeinsamer Arbeit, zu einem großen und mächtigen Kreuzzug gegen den gefährlichen und unheimlichen Feind, der am Mark unseres Volkes nagt und jährlich Tausende und Tausende von Menschenkindern dahinrafft.

Will man aber das verderbliche Übel gründlich und erfolgreich bekämpfen, so muß man die tiefste Wurzel oder Quelle desselben beseitigen, und das ist ohne Zweifel die Erschlaffung der religiösen Gesinnung und der Niedergang des christlichen Glaubens in weiten Schichten des Volkes. Deshalb

muß der Feldruf lauten: Neubelebung des christlichen Geistes, besonders in unsern Familien[1]. Überaus beherzigenswert sind die schönen Schlußworte des Hirtenbriefes, mit denen auch wir unsere Ausführungen beschließen wollen: „Der gute Christ versteht die Zeichen der Zeit und nimmt starkmütig den Kampf auf gegen die ungläubige und sittenlose Welt. Er steht in unerschütterlicher Treue zu Christus und seiner Kirche, baut das Haus seiner Familie auf den festen Grund des Glaubens und der heiligen Gebote Gottes und ordnet sie nach dem Vorbilde der heiligen Familie von Nazareth. Auf seinem Familienherd erlischt nie das heilige Feuer der Gottesfurcht und Gottesliebe, sorgsam gepflegt und genährt durch tägliches Gebet, durch Heiligung des Sonntags, durch fleißigen Empfang der heiligen Sakramente. Dieses heilige Feuer bannt die Pest der Sittenverderbnis, reinigt die Luft des Hauses, läßt die Liebe nicht erkalten, umhegt warm die Kinder, macht das Haus zum trauten Heim, wäre es noch so klein und arm. Solche Christen, solche Familien sind unsere Hoffnung, sie sind die Freude der Kirche, die Ehre des Volkes, der Schutz des Vaterlandes. Gottes Segen über sie."

[1] Anmerkung der Redaktion: Die positiven Vorschläge der hochwürdigsten Herren Bischöfe zur Hebung der Gefahren, welche die christliche Familie bedrohen, werden im vorliegenden Artikel übergangen, weil die Redaktion zu deren Beleuchtung Sonderbeiträge vorgesehen hat, wie ja auch der Geburtenrückgang bereits in einer eigenen Abhandlung ungefähr gleichzeitig mit dem Erscheinen des Hirtenschreibens (Januar 1914) erörtert wurde.

Viktor Cathrein S. J.

Ein erfreulicher Fortschritt in der kirchlichen Statistik.

Auf der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Osnabrück im Jahre 1901 wurde unter großem, allgemeinem Beifall die folgende Resolution angenommen: „Die 48. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Osnabrück, überzeugt von der Dringlichkeit des Planes, ein internationales Institut für kirchliche Statistik zu schaffen, empfiehlt auf das wärmste zunächst die Errichtung eines deutschen Bureaus für kirchliche Statistik als Glied der anzustrebenden internationalen Anstalt."

Praktischen Erfolg hatte dieser Beschluß zunächst nicht, hauptsächlich wohl deshalb nicht, weil man sich nicht darüber klar war, welche Instanz die Sache in die Hand nehmen und auf welche Weise der Beschluß verwirklicht werden sollte. Aber das Interesse an der kirchlichen Statistik war dadurch angeregt worden und wurde durch zahlreiche Artikel in katholischen Zeitungen und Zeitschriften wachgehalten und gesteigert. Eine ausführliche Darlegung über den Zweck und die Einrichtung eines solchen Bureaus für kirchliche Statistik und über die Mittel zur Durchführung dieses Planes veröffentlichte Schreiber dieser Zeilen im 134. Band, 11. Heft der „Historisch-politischen Blätter", und das Zentralkomitee der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands richtete daraufhin eine Eingabe an den hochwürdigsten Episkopat mit der Bitte, diesen Plan in Erwägung zu ziehen.

Die Bischofsversammlung in Fulda beschäftigte sich auch wiederholt mit dieser Angelegenheit. Zur Errichtung einer amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik ist es gleichwohl wegen sachlicher und finanzieller Schwierigkeiten bis jetzt nicht gekommen. Doch wurde es von der 55. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Düsseldorf schon als ein erheblicher Fortschritt begrüßt, daß wenigstens in dem seit dem Jahre 1908 erscheinenden „Kirchlichen Handbuch für das katholische Deutschland" ein Organ geschaffen worden ist, in dem alles aus staatlichen, kirchlichen und privaten Quellen zu ermittelnde statistische Material über die katholische Kirche Deutschlands gesammelt und fortlaufend veröffentlicht wird. Auch

waren die kirchlichen Behörden bemüht, den Wünschen der Katholiken Deutschlands, soweit es für den Augenblick tunlich schien, entgegenzukommen. Nicht nur, daß die Ordinariate das Handbuch warm empfohlen und vielfach sogar dessen Anschaffung auf Kosten der Kirchenkasse gestatteten, sie einigten sich auch über einen gemeinsamen kirchlich-statistischen Fragebogen, durch den in 44 Fragen gleichförmige statistische Erhebungen in sämtlichen deutschen Diözesen veranstaltet werden über die Zahl der Kirchen und kirchlichen Anstalten, der Welt- und Ordensgeistlichen und der sonstigen Ordensleute, die Zahl der Pfarrangehörigen, der kirchlichen Eheschließungen, Taufen und Beerdigungen in Gegenüberstellung zu den entsprechenden standesamtlichen Eintragungen, endlich über die Zahl der Übertritte und der im Berichtsjahr ausgeteilten Kommunionen.

Dies bis ins einzelne gehende neue Schema ermöglicht, wenn es richtig ausgeführt wird, einen tiefen Einblick in das kirchliche Leben der Diözesen, Dekanate und Pfarreien, und es sind auch praktische Maßregeln für vollständige und zuverlässige Eintragung der Ergebnisse durch die Pfarrämter getroffen, indem die Pfarrer die ausgefüllten Fragebogen zunächst ihrem Dekan einreichen müssen, der dieselben zu prüfen und zu einer Dekanatsliste zusammenzustellen hat. Die Dekanatslisten werden wiederum vom Ordinariat geprüft und zu einer Diözesanliste vereinigt. So hätten wir für die katholische Kirche Deutschlands einen statistischen Apparat, wie er in solcher Vollkommenheit sonst nirgendwo bei kirchlichen Verwaltungsbehörden existiert. Auch die deutschen evangelischen Landeskirchen, die schon seit einer Reihe von Jahren eine gemeinsame statistische Kommission eingerichtet haben und alljährlich die „Statistischen Mitteilungen aus den deutschen evangelischen Landeskirchen" herausgeben, sind dadurch mit einem Schlage überflügelt worden.

Doch ihren vollen Wert und Nutzen für Wissenschaft und Praxis erhält diese Neuerung erst durch Veröffentlichung der Ergebnisse. Denn nur im Falle der Veröffentlichung ist es möglich, wissenschaftliche Vergleiche anzustellen und aus den toten Zahlen Schlußfolgerungen für die kirchliche Praxis zu ziehen. Darum wurde es allgemein beklagt, daß von dem wertvollen Zahlenmaterial bis jetzt fast nichts an die Öffentlichkeit gedrungen ist. Dieser Übelstand ist wohl in erster Linie auf den Mangel einer kirchlich-statistischen Zentralstelle zurückzuführen. Allerdings ist im Jahre 1908 eine provisorische Zentralstelle in Breslau eingerichtet worden, aber es fehlte derselben eine feste Organisation und ein klar abgegrenzter Aufgabenkreis,

und nach kurzem Bestehen hat sie ihre Funktionen wieder eingestellt. Einige Diözesen haben wenigstens die eigenen Diözesanergebnisse veröffentlicht, so Regensburg seit 1909 und in Norddeutschland Münster; Freiburg veröffentlicht einen Teil der kirchlichen Statistik alljährlich im Freiburger Diözesanarchiv.

Aber das waren bisher alles nur vereinzelte Bruchstücke, die über die Grenzen der betreffenden Diözese hinaus wenig Interesse fanden. Daher ist es mit Freuden zu begrüßen, daß nunmehr in dem zweitgrößten deutschen Bundesstaate, der beinahe 5 Millionen katholische Einwohner zählt, Wandel geschaffen ist. Auf Anregung des rührigen Direktors des Bayrischen Statistischen Landesamtes, Ministerialrat Dr Zahn, haben sich die bayrischen Ordinariate entschlossen, die Ergebnisse der kirchlichen Statistik dem Statischen Landesamt zur Verfügung zu stellen, das dieselben erstmals für das Jahr 1911 im 12. Jahrgang des „Statistischen Jahrbuches für das Königreich Bayern" veröffentlicht hat. Leider weisen die Tabellen des Jahrbuches eine Lücke auf. Es fehlen die Angaben über die kirchlichen Handlungen aus der Diözese Würzburg. Wir bemühten uns daher, diese Angaben noch nachträglich zu erhalten, mußten aber zu unserem Bedauern erfahren, daß die Erhebung über die kirchlichen Handlungen im Jahre 1911 in Würzburg wegen Erkrankung des Referenten überhaupt nicht stattfinden konnte. Dagegen wurden uns die Ergebnisse des Jahres 1912 bereitwillig zur Verfügung gestellt. Da zwischen den Ergebnissen der unmittelbar aufeinander folgenden Jahre erfahrungsgemäß nur geringfügige Unterschiede bestehen, haben wir in unserer Tabelle III (S. 36) für Würzburg die Ergebnisse von 1912 als Ersatz eingefügt. So können wir zum erstenmal eine eingehende kirchliche Statistik für ganz Bayern bieten, die bis auf die erwähnte kleine Ungenauigkeit die Ergebnisse der kirchlich statistischen Erhebung in den beiden großen bayrischen Kirchenprovinzen vollständig wiedergibt.

Tabelle I bedarf nicht vieler Erläuterungen. Auffallend ist die große Zahl von Kirchen und Kapellen in der Diözese Regensburg und namentlich in Augsburg im Vergleich mit der Erzdiözese München, die fast $^1/_4$ Million Diözesanangehörige mehr zählt als Augsburg und Regensburg. Es erklärt sich das aus dem Umstand, daß fast die Hälfte der Münchner Diözesanangehörigen auf die Stadt München kommt, in der bekanntlich eine große Kirchennot herrscht. Es gibt dort Pfarreien von 20000 bis 40000 Seelen, die außer der Pfarrkirche nur eine oder gar keine Filialkirche und nur die eine oder andere öffentliche Kapelle haben. In der Diözese Augsburg

Tabelle I. Kirchen, kirchliche Anstalten, Geistliche und Ordensleute in Bayern am 1. Januar 1912.

Diözese	Kirchen			Kirchliche Anstalten für						Pfarrgeistliche	Sonstige Weltgeistliche	Sonstige Ordensgeistliche	Männliche Orden						Weibliche Orden				
	Hauptkirchen	Filialkirchen	Öffentliche Kapellen	Unterricht	Waisen	Kommunikanten	Kranke, Siechen, Irre	Arme und Alte	Sonstige				Niederlassungen	Mitglieder	von den Mitgliedern beschäftigen sich mit				Niederlassungen	Mitglieder	Von den Mitgl. beschäftigen sich mit		
															Seelsorge	Beschaulichkeit	Erziehung u. Unterricht	christl. Liebestätigkeit			Beschaulichkeit	Erziehung u. Unterricht	christl. Liebestätigkeit
Erzbistum München-Freising	472	858	558	30	15	—	18	22	19	1003	222	125	21	517	76	62	104	86	239	3881	230	1429	1479
Bistum Augsburg	912	637	923	28	20	—	30	21	24	1202	171	84	22	513	55	18	69	304	240	3330	113	1446	1530
„ Passau	274	182	216	25	6	—	9	12	7	446	107	49	7	177	53	7	8	—	89	1164	89	685	176
„ Regensburg	599	772	640	49	29	1	34	17	21	904	215	107	35	444	107	46	23	90	206	2332	141	1177	817
Erzbistum Bamberg	223	135	245	14	5	1	8	8	9	357	77	31	7	100	33	24	8	1	89	737	—	391	312
Bistum Eichstätt	215	244	199	12	6	—	8	6	—	305	65	19	9	148	37	—	3	—	56	598	42	256	202
„ Speyer	245	92	81	22	8	1	17	4	8	324	47	—	2	15	14	—	—	1	122	1095	—	323	451
„ Würzburg	454	279	285	7	1	—	3	—	4	665	121	118	20	325	87	—	32	—	349	2413	23	1033	1057
Königreich Bayern	3394	3199	3147	187	90	3	127	90	92	5206	1025	533	123	2239	462	157	247	482	1390	15550	638	6740	6024

dagegen kommt durchschnittlich auf je 356, in Regensburg auf 442 Katholiken eine Kirche oder Kapelle.

Die kirchlichen Anstalten für Unterricht und caritative Zwecke sind in der Regensburger Diözese absolut und relativ am zahlreichsten. Auffallend gering ist die für Würzburg angegebene Zahl dieser Anstalten. Es muß da wohl ein Irrtum vorliegen. Auch für die Krankenanstalten würde man viel höhere Zahlen erwarten. Es darf dabei aber nicht außer acht gelassen werden, daß es in Bayern viele kommunale Krankenhäuser gibt, in denen katholische Ordensleute den Krankendienst versehen, die man aber natürlich den kirchlichen Anstalten nicht beizählen darf.

In Bezug auf die Zahl der Ordensleute steht begreiflicherweise die größte Diözese, München-Freising, an erster Stelle. Aber Augsburg bleibt nicht viel dahinter zurück. Dagegen ist in Regensburg die Zahl der Ordensleute bedeutend geringer, so daß die viel kleinere Diözese Würzburg (571 522 Diözesanangehörige) beinahe gerade so viele Ordensmitglieder zählt wie Regensburg. Unter den Ordensmitgliedern überwiegen die weiblichen bei weitem. Es gibt in Bayern siebenmal soviele weibliche Ordensleute als männliche. In der Diözese Speyer fehlen die männlichen

Ordensleute fast ganz; es sind nur zwei kleine Niederlassungen mit insgesamt 15 Ordensmitgliedern daselbst vorhanden.

Bei den Geistlichen wird nach dem neuen Schema zwischen Pfarrgeistlichen (Pfarrer, Pfarrkuraten, Seelsorgehilfsgeistliche) und sonstigen Welt- und Ordenspriestern unterschieden. Auf je einen Pfarrgeistlichen kamen im Jahre 1911 in München-Freising 1128, in Augsburg 733, in Passau 802, in Regensburg 983, in Bamberg 1300, in Eichstätt 603, in Speyer 1329, in Würzburg 859 Katholiken; in ganz Bayern im Durchschnitt 942. Die Durchschnittszahl ist nicht übermäßig groß, und auch in den einzelnen Diözesen ist meist das Verhältnis noch ein erträgliches. Aber in Speyer und Bamberg ist die auf einen Pfarrgeistlichen fallende Seelenzahl offenbar zu groß. Doch ist dabei zu berücksichtigen, daß die sonstigen Welt- und Ordensgeistlichen (1025 bzw. 533) zum großen Teil in der Seelsorge mitaushelfen, wenn sie auch hauptamtlich eine andere Verwendung finden. Das kommt vor allem für die Diözesen München, Regensburg und Passau in Betracht, in denen diese Kategorien einen großen Bruchteil der Geistlichkeit ausmachen. Es muß auch darauf hingewiesen werden, daß die Berechnungsweise hier eine andere ist als in der Tabelle über die kirchliche Versorgung in den süddeutschen Sprengeln im vierten Bande des „Kirchlichen Handbuches für das katholische Deutschland" (S. 215) und daß demgemäß auch die Ergebnisse verschieden sein müssen.

Tabelle II. Seelsorgestellen in Bayern und deren Besetzung im Jahre 1912.

Diözese		Kollegiatstifte	Dekanate u. Stadtkommissariate	Pfarreien	Kuratien, Exposituren	Stiftskapitulare und Vikare	Pfarrer und selbständige Kuraten	Seelsorge-Hilfsgeistliche	Sonstige ordinierte Kleriker	Klerikalseminaristen
Erzbistum München-Freising		4	39	417	94	44	511	742	217	190
Bistum Augsburg		1	40	900	46	16	843	368	152	158
„ Passau		1	20	226	40	16	324	173	67	71
„ Regensburg		3	33	473	99	33	550	383	137	194
Erzbistum Bamberg		1	22	199	45	18	199	176	57	52
Bistum Eichstätt		1	18	206	13	16	257	67	49	75
„ Speyer		1	12	235	6	15	237	76	35	8
„ Würzburg		1	35	447	77	16	447	226	62	71
Königreich Bayern Ende	1912	13	219	3103	420	174	3368	2211	776	814
	1911	13	218	3100	419	175	3365	2208	757	809
	1910	13	218	3093	404	176	3183	1955	947	824
	1909	13	218	3088	406	175	3157	1913	956	840
	1908	13	219	3078	410	176	3150	1794	1134	828
	1907	13	218	3072	403	174	3136	1894	1089	802
	1906	11	218	3070	380	163	3131	1940	659	833
	1905	11	210	3057	384	166	3089	1923	640	843
	1904	11	210	3022	401	156	3144	1892	686	873
	1903	11	210	3014	403	156	3092	1888	681	862

Über die Verteilung der Geistlichkeit auf die verschiedenen Arten von kirchlichen Ämtern gibt Tabelle II Aufschluß.

Aus dieser Tabelle ergibt sich, daß bei weitem nicht alle Pfarreien, Kuratien und Exposituren besetzt sind. Im Jahre 1912 belief sich die Zahl der unbesetzten Stellen auf 155. Im Vergleich mit den Vorjahren haben aber die Vakanzen abgenommen. Besonders zahlreich waren die unbesetzten Stellen in den Diözesen Augsburg, Bamberg, Eichstätt und Würzburg. Man wird aber wohl nicht fehlgehen mit der Annahme, daß es sich meist um ganz kleine Posten handelt, die vermittelst der Seelsorge-Hilfsgeistlichen ohne besondere Schwierigkeit von der Nachbarpfarrei aus besorgt werden können. Jedenfalls ist, wie die zeitliche Vergleichung zeigt, die Zahl der Pfarrer und Kuraten stärker gewachsen als die Zahl der Stellen. Noch mehr ist die Zahl der Seelsorge-Hilfsgeistlichen im letzten Jahrzehnt gestiegen. Die Zahl der sonstigen ordinierten Kleriker weist größere Schwankungen auf, was nicht zu verwundern ist, da es sich dabei vielfach um Kommoranten handelt, die studien- oder gesundheitshalber sich in Bayern aufhalten. Bedenklich ist die Abnahme der Zahl der Klerikalseminaristen. Sie ist zwar nicht ständig und nicht sehr beträchtlich und die Zahl der Theologiestudierenden bleibt immer noch eine verhältnismäßig bedeutende, aber ein weiteres Fortschreiten der Abnahme müßte doch als ein bedrohliches Symptom angesehen werden.

Der interessanteste und wichtigste Teil aber der staatlichen Veröffentlichung über die kirchliche Statistik sind die Angaben über das kirchliche Leben und die kirchlichen Handlungen, die in Tabelle III (S. 36) wiedergegeben und durch die Angaben für die Diözese Würzburg und für ganz Bayern vermehrt sind.

Die Gesamtzahl der Katholiken Bayerns belief sich nach Tabelle III am 1. Januar 1912 auf 4 906 397. Gegenüber der bei der allgemeinen Volkszählung vom 1. Dezember 1910 festgestellten Katholikenzahl (4 862 233) würde das eine Vermehrung um 44 164 darstellen. Rechnen wir die Kinder aus Mischehen zur Hälfte an, so ergibt sich, die Vollständigkeit und Richtigkeit der Zusammenstellung vorausgesetzt, für die katholische Bevölkerung Bayerns eine Geburtenziffer von 32,05 auf je 1000 Einwohner. Bei dem allgemeinen Geburtenrückgang wäre das noch eine ziemlich günstige Ziffer, besonders wenn man berücksichtigt, daß es sich hier nur um die Lebendgeborenen handelt, während man gewöhnlich bei Berechnung der Geburtenziffer die Totgeborenen mitzählt.

Tabelle III. Das kirchliche Leben in Bayern im Jahre 1911.

Diözese	Gesamtzahl der Pfarrangehörigen am 1. Januar 1912	Eheschließungen [2]: Rein kath. Paare: überhaupt	Rein kath. Paare: davon kath. getraut	Gemischtkatholische Paare: überhaupt: mit kath. Bräutigam	Gemischtkatholische Paare: überhaupt: mit kath. Braut	Gemischtkatholische Paare: davon kath. getraut: mit kath. Bräutigam	Gemischtkatholische Paare: davon kath. getraut: mit kath. Braut	Lebendgeburten [2]: aus rein katholischen Ehen	Lebendgeburten: davon katholisch getauft	Lebendgeburten: aus gemischt-katholischen Ehen	Lebendgeburten: davon katholisch getauft	Lebendgeburten: von ledigen katholischen Müttern	Lebendgeburten: davon katholisch getauft	Sterbefälle: Gestorbene Katholiken	Sterbefälle: Kirchliche Beerdigungen	Übertritte z. kath. Kirche: insgesamt	Übertritte z. kath. Kirche: vom Protestantismus	Übertritte z. kath. Kirche: Kinder unter 14 Jahren	Übertritte z. kath. Kirche: Rücktritte früher aus d. Kirche Ausgetretener	Kommunionen: überhaupt	Kommunionen: davon Osterkommunionen
Erzbistum München-Freising	1 129 260	8626	8502	310	602	141	314	25 536	25 724	1332	615	6897	6755	22 277	21 302	60	36	10	19	4 831 498	687 320
Bistum Augsburg	880 545	5634	5596	174	152	151	203	24 690	24 678	867	509	2880	2860	16 667	16 664	33	28	7	4	6 987 321	596 036
„ Passau	357 713	2385	2382	3	18	2	15	11 537	11 533	21	21	2111	2110	8 368	8 359	5	3	—	1	2 674 640	279 796
„ Regensburg	888 468	5589	5598	54	72	48	69	30 143	30 134	282	253	3244	3242	22 421	22 420	27	20	—	5	4 734 346	686 080
Erzbistum Bamberg	464 103	2706	2703	1356	228	116	458	11 208	10 603	2978	1264	869	824	7 835	7 730	39	36	15	4	1 525 128	231 931
Bistum Eichstätt	184 094	1146	1146	35	57	15	44	6 343	6 343	156	155	565	565	4 399	4 398	8	7	1	6	1 195 170	137 783
„ Speyer	430 692	2650	2530	262	356	149	196	11 154	11 303	2041	1180	799	685	6 232	6 114	68	65	37	12	2 196 748	228 880
„ Würzburg [1]	571 522	3606	3601	144	150	94	103	14 877	14 877	543	430	609	608	9 920	9 920	35	34	—	2	3 688 214	335 381
Königreich Bayern	4 906 397	32342	32058	2338	1635	716	1402	135 488	135 195	8220	4427	17974	17649	98 119	96 907	275	229	70	53	27 833 065	3 183 207

[1] Bei Würzburg beziehen sich die Zahlen auf das Jahr 1912, nicht auf 1911. Nur die Gesamtzahl der Katholiken ist auch für Würzburg nach dem Stande vom 1. Januar 1912 angegeben. — [2] Die teilweise größere Zahl der Trauungen und Taufen gegenüber den Eheschließungen und Geborenen erklärt sich daraus, daß die kirchlichen Handlungen nicht immer in dem gleichen Jahre und dem gleichen Verwaltungsbezirk stattfinden wie die entsprechenden standesamtlichen Beurkundungen.

Aber in Wirklichkeit ist die Geburtenziffer der katholischen Bevölkerung Bayerns nicht unerheblich höher, da die Voraussetzung der Vollständigkeit der kirchlichen Angaben leider nicht zutrifft. Ein Vergleich mit den Angaben der staatlichen Statistik über die Eheschließungen, Geburten und Sterbefälle im Jahre 1911 zeigt, daß in der kirchlichen Zusammenstellung Lücken vorhanden sein müssen. Die Zahl der rein katholischen Eheschließungen und der Geborenen aus ungemischt katholischen Ehen stimmt allerdings mit den staatlichen Angaben gut überein bis auf eine unbedeutende Differenz, die durch die Verschiedenheit des Erhebungsjahres bei Würzburg veranlaßt sein kann. Aber bei den Mischeheschließungen, den Geborenen aus gemischten Ehen und von ledigen Müttern und bei den Sterbefällen ist die Differenz ziemlich bedeutend. Bei den Mischeheschließungen möchten wir an-

nehmen, daß es sich nur um einen Druckfehler in unserer Quelle, dem „Statistischen Jahrbuch für das Königreich Bayern", handelt. Dort sind nämlich beim Erzbistum Bamberg 1356 Mischeheschließungen mit katholischem Bräutigam, nur 228 mit katholischer Braut angegeben. Wahrscheinlich ist bei letzterer Zahl die 1 an der Spitze ausgefallen und sollte es demnach heißen 1228. In diesem Falle würde die kirchliche Gesamtzahl der Mischeheschließungen mit katholischer Braut mit der staatlichen Angabe ebensogut übereinstimmen wie bei den Mischehen mit katholischem Bräutigam.

Bei den Angaben über die Geborenen aus gemischten Ehen kommen wir mit dieser Erklärung nicht aus. Denn die Zahl der Lebendgeborenen aus gemischt-katholischen Ehen belief sich im Jahre 1911 nach der staatlichen Zusammenstellung auf 11760, während die kirchliche Zusammenstellung nur 8220 ergibt. Das ist ein bedauerliches Zeichen dafür, daß gerade bei dem so wichtigen Punkte der gemischten Ehen die kirchlichen Eintragungen nicht mit der gehörigen Sorgfalt vorgenommen sind. Auf welche Diözese das besonders trifft, vermögen wir nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Doch dürfte es bei Speyer, Würzburg und München wohl außer Zweifel sein, daß die Zahl der lebendgeborenen katholischen Kinder aus gemischten Ehen in der kirchlichen Zusammenstellung viel zu gering angegeben ist. Die Zahl der unehelichen Kinder katholischer Mütter im Jahre 1911 gibt die kirchliche Statistik mit 17974 an. Nach der staatlichen Zusammenstellung waren es 19745, also 1771 mehr. Sterbefälle von Katholiken verzeichnet die kirchliche Statistik 98119, die staatliche 102271.

Das sind doch recht erhebliche Unrichtigkeiten. Ein schlechter Trost ist es dabei, daß die protestantische kirchliche Statistik ähnlich ungenaue Resultate liefert. In der Tat geben die vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß herausgegebenen „Statistischen Mitteilungen aus den deutschen evangelischen Landeskirchen vom Jahre 1911" die Zahl der lebendgeborenen Kinder aus gemischt-protestantischen Ehen in Bayern auf 8577 an, während es nach der staatlichen Statistik 11757 waren. Man kann zur Entschuldigung der katholischen kirchlichen Statistik auch geltend machen, daß sie erst vor wenigen Jahren von Grund aus umgestaltet und dadurch an die Pfarrämter sehr weitgehende Anforderungen gestellt wurden, an die sie bisher nicht gewöhnt waren, während die protestantische kirchliche Statistik schon seit Jahrzehnten besteht und fast unverändert geblieben ist.

Aber die Tatsache, daß die Ergebnisse unserer kirchlichen Statistik teilweise unrichtig sind, bleibt doch bestehen, und dadurch wird der Wert der an sich so vortrefflichen und mit so viel Mühe ins Werk gesetzten Erhebung bedeutend herabgedrückt. Ja diese Lücken können geradezu zu Selbsttäuschungen und verkehrten Vorstellungen Anlaß geben. Nach der kirchlichen Zusammenstellung, wie sie jetzt vorliegt, könnte man meinen, daß in Bayern mehr als die Hälfte der aus gemischt-katholischen Ehen hervorgehenden Kinder katholisch getauft werden, da angeblich auf 8220 Geburten aus solchen Ehen 4427 katholische Taufen kommen. In Wirklichkeit bleiben von den 11760 Kindern aus gemischt-katholischen Ehen 7333 ohne katholische Taufe, viele überhaupt ohne Taufe. Es ist doch von der größten Bedeutung, daß Pfarrämter und Ordinariate genau darüber unterrichtet sind, wie es mit der religiösen Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen steht. Das ist aber nur möglich, wenn jeder Pfarrer sich sorgfältig über den Bestand an gemischten Ehen in seiner Gemeinde und die Zahl der aus denselben hervorgehenden Kinder informiert und darüber an der Hand des statistischen Fragebogens gewissenhaft an das Ordinariat berichtet. — Auch von den unehelichen Kindern katholischer Mütter bleiben, wie es scheint, viele Hunderte ungetauft, ohne daß dies zur Kenntnis der Pfarrämter kommt, und ähnlich steht es bei den Sterbefällen.

Übertritte vom Protestantismus zum Katholizismus und umgekehrt sind, wie auch aus der protestantischen kirchlichen Statistik hervorgeht, in Bayern nur selten. Die Austritte aus der eigenen Gemeinschaft werden die Pfarrämter, wenigstens in großen städtischen Gemeinden, nie vollzählig erfahren. Das katholische kirchlich-statistische Schema verzichtet daher ganz auf die Erfragung dieser Tatsache. In Bayern ist das übrigens wegen der beim Austritt und Übertritt zu erfüllenden Formalitäten noch leichter festzustellen als anderswo.

Schwierig ist naturgemäß die Feststellung der Zahl der Osterkommunionen. Ganz korrekte Zahlen wird man darüber wohl niemals erhalten. Nach der Zusammenstellung in Tabelle III würde die Zahl der Osterkommunionen ungefähr $^2/_3$ der katholischen Bevölkerung Bayerns ausmachen. Da durch die Herabsetzung des Alters der Erstkommunikanten der Prozentsatz der Kommunionpflichtigen ein viel größerer geworden ist, müßte man demnach annehmen, daß ein beträchtlicher Bruchteil der bayerischen Katholiken die österliche Pflicht nicht erfüllt. Wahrscheinlich ist aber der ungünstige Eindruck zum guten Teil auf unvollständige Zählung zurück-

zuführen. Doch scheint es, daß in den Diözesen München, Bamberg und Speyer in der Tat viele Tausende die Osterkommunion vernachlässigen. Sehr erfreulich ist dagegen die hohe Gesamtzahl der im Jahre 1911 in Bayern ausgeteilten Kommunionen. Es sind beinahe 28 Millionen, so daß mehr als 6 auf den Kopf der Bevölkerung und ungefähr 8 Kommunionen auf jeden Kommunionpflichtigen kommen.

Die ersten Versuche mit dem neuen statistischen Erhebungsschema haben, wie sich aus den obigen Ausführungen ergibt, noch nicht überall zu vollständig korrekten Ergebnissen geführt. Daraus folgt nichts gegen den statistischen Fragebogen an sich und die für die Erhebung gegebenen allgemeinen Anweisungen. Wohl aber scheinen sich zwei andere Schlußfolgerungen aus den seit der Neuorganisation der kirchlichen Statistik gemachten praktischen Erfahrungen[1] deutlich zu ergeben. Zunächst, daß eine von den Ordinariaten mit amtlichen Befugnissen ausgestattete Zentralstelle für die kirchliche Statistik Deutschlands eingerichtet werden muß. Denn manche Begriffe, wie Haupt- und Filialkirche, kirchliche Anstalten, Pfarrgeistliche und sonstige Geistliche, Ordensniederlassung, Ordensmitglieder usw., sind nicht ohne weiteres klar und scharf abgegrenzt, können enger und weiter interpretiert werden. Die Einreihung der kirchlichen Anstalten unter die verschiedenen Kategorien, die Einteilung der Ordensleute nach der Art ihrer Tätigkeit kann zu Zweifeln und Mißverständnissen Anlaß geben. Es fehlt eine Instanz, die sachgemäß und autoritativ darüber entscheiden könnte. So muß naturgemäß eine ganz verschiedenartige Auffassung und Praxis in den einzelnen Diözesen und innerhalb der Diözesen wieder in den einzelnen Pfarreien oder Dekanaten Platz greifen. Damit geht aber die Einheitlichkeit der statistischen Erhebung wieder verloren, die doch gerade der Zweck der Umgestaltung der kirchlichen Statistik nach einem für alle deutschen Diözesen gemeinsamen, gleichartigen Schema war.

Sodann aber müssen, wie schon im Vorhergehenden hervorgehoben wurde, die Ergebnisse der kirchlichen Statistik auch veröffentlicht werden. Ohne Veröffentlichung ist eine Verarbeitung und Nutzbarmachung nicht möglich. Die wichtige Feststellung, daß die Zahl der unehelichen Kinder

---

[1] Diese Erfahrungen werden bestätigt durch die gründlichen Bearbeitungen der Münsterischen kirchlichen Statistik durch Generalvikariatssekretär Havestadt (Münsterisches Pastoralblatt 1913, 51. Jahrgang, Heft 5) und der Mainzer kirchlichen Statistik durch Pfarrer Heiser in Biblis (Mitteilungen der Großherzogl. Hessischen Zentralstelle für die Landesstatistik 1914, Bd XLIV).

und der Kinder aus gemischten Ehen, die ohne katholische Taufe bleiben, in Bayern um vieles größer ist, als den Pfarrämtern und den kirchlichen Behörden bisher bekannt war, wäre nicht gemacht worden, wenn nicht auf Anregung des Direktors des Bayerischen Statistischen Landesamtes die bayerischen Ordinariate sich zu einer Veröffentlichung der Ergebnisse entschlossen hätten.

Es zeigt sich aber auch, wie nützlich ein Zusammenwirken der staatlichen und kirchlichen Statistik für beide Teile werden kann, und besonderer Dank gebührt daher dem verdienten Leiter der bayerischen amtlichen Statistik für seine Anregung und für das Beispiel, das hoffentlich in andern Bundesstaaten Nachahmung finden wird.

H. A. Krose S. J.

Die Gregorianische Kalenderreform.

Wenn die Geschichte überhaupt unsere Lehrmeisterin ist, so ist sie es vor allem in den großen Fragen, die das Menschengeschlecht jahrhundertelang beschäftigt haben. Zu diesen gehört die Gregorianische Reform des Kalenders. Nicht Jahrhunderte, anderthalb Jahrtausende hat es gebraucht, bis der Julianische Kalender in die uns heute bekannte Form gebracht worden ist. Nicht nur einzelne Gelehrte, auch alle großen Universitäten und namentlich die allgemeinen Konzilien haben sich mit der Frage beschäftigt. Die schließliche Lösung einer solchen Aufgabe muß eine reiche Quelle von Erfahrungen und Belehrungen in sich bergen, die von späteren Jahrhunderten nicht ungestraft vergessen werden kann.

Zum richtigen Verständnis der Gregorianischen Kalenderreform sind zwei Unterscheidungen zu machen. Zunächst ist die Reform des Kalenders von ihrer allmählichen Einführung in die verschiedenen Länder zu trennen. Die Einführung des Gregorianischen Kalenders hat selbst wieder eine lehrreiche Geschichte von Jahrhunderten, die noch nicht abgeschlossen ist; sie soll aber in diesem Aufsatze nicht berührt werden. Eine weitere Unterscheidung ist zu machen zwischen dem astronomischen Teil des Kalenders und der Festrechnung innerhalb seines Rahmens. Die Grundlage eines Kalenders ist immer der astronomische Teil; denn Sonne, Mond und Sterne sind nun einmal unsere Zeitmesser, die kein Volk ganz entbehren kann. Jede Reform der astronomischen Grundlage wird auch eine Reform der Festrechnung nach sich ziehen, aber nicht umgekehrt. Innerhalb eines astronomischen Kalenders können die Feste noch auf verschiedene Weise angeordnet werden. Der Julianische Kalender krankte an einem astronomischen Fehler, und darum war die Gregorianische Reform notwendig eine doppelte. Nach Beseitigung dieses Fehlers mußte die Festrechnung, deren Grundsätze schon in den ersten Jahrhunderten des Christentums festgelegt waren, dem neuen Kalender angepaßt werden. Es konnten aber auch andere Festrechnungen nach verschiedenen Grundsätzen eingefügt werden. Die doppelte Kalenderreform Gregors XIII. samt ihrer Vorgeschichte

zerfällt in vier Zeitabschnitte, die sich von selbst an die allgemeinen Konzilien anschließen[1].

1. In den ersten Jahrhunderten des Christentums war die Benutzung der damals bei den Juden, Griechen oder Römern geltenden Kalender eine unabweisliche Notwendigkeit; ebenso ergab sich die Osterregel, der Angelpunkt der Festrechnung, aus der evangelischen Lehre von der Erfüllung des vorbildlichen Pascha durch den Tod und die Auferstehung des Erlösers. Auf dem Konzil von Nicäa (325) waren die astronomischen Fehler des römisch-griechischen Kalenders insoweit bekannt, als das Julianische Sonnenjahr und der Metonsche Mondzyklus zu lang befunden wurden; doch nicht mit der Genauigkeit, daß eine Verbesserung des Kalenders möglich gewesen wäre. Das Konzil begnügte sich damit, eine einfache Kalenderregel und eine damit zusammenhängende Osterregel aufzustellen, deren Inhalt aber nicht aus den Konzilsakten und auch nicht im Wortlaut bekannt ist[2]. Die Überlieferung berichtet, daß die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche auf den 21. März gelegt und die Osterfeier für den ersten Sonntag *nach* dem Frühlings-Vollmond vorgeschrieben wurde. Die erste der beiden Regeln konnte, obwohl für den Augenblick richtig, mit der Julianischen Schaltmethode auf die Dauer nicht bestehen. Das Julianische Jahr ist eben ein freies, nicht an die Jahreszeiten gebundenes Jahr, dessen Anfang langsam, aber stetig in den Frühling hineinrückt und mit der Zeit in den Sommer fallen wird. Es ist heute noch das Jahr der slavischen Völker. Um so stabiler ist aber die andere nicänische Regel der Osterfeier geblieben. Die Kirche will eben, treu der apostolischen Lehre, das Opfer auf Kalvaria als die Erfüllung

[1] Für die Darstellung dieser Geschichte kommen besonders in Betracht: Clavius, Novi Calendarii Romani apologia, Romae 1588; Derselbe, Romani Calendarii a Gregorio XIII P. M. restituti explicatio, Romae 1603; Libri, Histoire des sciences mathématiques en Italie IV, Halle 1865; Kaltenbrunner, Die Vorgeschichte der Gregorianischen Kalenderreform: Sitzungsber. der k. Akademie, Wien, phil.-hist. Klasse LXXXII (1876) 289; Derselbe, Die Polemik über die Gregorianische Kalenderreform, ebd. LXXXVII (1877) 485; Derselbe, Beiträge zur Geschichte der Gregorianischen Kalenderreform, ebd. XCVII (1880), I, 7; Schmid, Zur Geschichte der Gregorianischen Kalenderreform: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1882 und 1884; Marzi, La questione della riforma del calendario nel quinto Concilio Lateranense 1512—1517, Fiorenza 1896; Déprez, École Française de Rome: Mélanges d'archéologie et d'histoire XIX (1899) 131.

[2] Die Fragen, wie weit diese Regel geschichtlich begründet ist und wie weit sie für die Kirche verpflichtend war, sind von Joseph Schmid in einem Werke: Die Osterfesttage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicäa (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft XIII [1905]) eingehend besprochen worden.

des Mosaischen Osterlammes betrachtet wissen. Diese Lehre kommt den Gläubigen deutlich zum Bewußtsein, wenn die Karwoche mit dem Frühlingsvollmonde, auf den die Feier des Osterlammes von Moses gesetzt war, verbunden bleibt. Zur christlichen Osterfeier gehört wesentlich die Auferstehung, die vom Erlöser immer gleichzeitig mit seinem Tode vorhergesagt wurde. Diese fiel aber auf den Sonntag *nach* der Feier des Osterlammes, und gerade deshalb durfte Ostersonntag nie *vor* oder *auf* den Frühlingsvollmond fallen, sollte er überhaupt mit dem anderthalbtausendjährigen Vorbilde symbolisch verbunden sein.

Bis zum Ende des 12. Jahrhunderts blieb die Julianische Schaltregel unangetastet, und nur die Mondrechnung beschäftigte die Geister, wie aus den Schriften Gregors von Tours (544—595), Bedas (673—735) und Alkuins (735—804) erhellt. Erst im 13. und 14. Jahrhundert tauchten Vorschläge zu einer Reform des Schaltwesens auf. Zuerst machte Meister Chonrad in seinem Computus (1200) wieder auf den Fehler des Julianischen Jahres aufmerksam.

Im 13. Jahrhundert waren es Bischof Grosseteste von Lincoln, Kanzler von Oxford (1175—1253), dann der schottische Mönch Johannes von Sacrobosco, der Franziskaner Roger Bacon von Ilchester (1214—1294) und Campanus (zwischen 1261 und 1264), die mit rechnerischen Reformvorschlägen hervortraten. Grosseteste und Sacrobosco meinten, alle 300 Jahre ungefähr sollte ein Schalttag ausgelassen werden. Bacon und Campanus richteten ihre Verbesserungsvorschläge direkt an die zur Zeit regierenden Päpste.

Das 14. Jahrhundert hatte schon eine bessere Grundlage zu Kalenderstudien in den Tafeln, die König Alfons von Kastilien 1252 veröffentlicht hatte. Die Anregung ging vom päpstlichen Hofe in Avignon aus, wohin Klemens VI. 1344 eine Versammlung von Fachgelehrten geladen hatte. Unter diesen werden die Kanoniker Joannes de Muris von Mazières, Firminius de Beauval und der Mönch Joannes de Thermis genannt. Es handelte sich zunächst nur um Studien zur Ausarbeitung von Abhandlungen. Die ersten beiden Gelehrten schrieben eine Epistola über das Sonnenjahr, das Mondjahr, die Goldene Zahl und die Osterfeier; des letzteren Tractatus über die Zeit der Osterfeier erschien neun Jahre nach der Konferenz und ist Innozenz VI., dem Nachfolger Klemens' VI., gewidmet. Ähnliche Abhandlungen wurden um diese Zeit von Meister Gordianus (um 1320) und dem griechischen Mönche Isaak Argyros (1372—1373) verfaßt.

2. Die zweite Epoche der Reformvorschläge bilden die Konzilien von Konstanz (1414—1418) und Basel (1431). Das 15. Jahrhundert zählte eine Reihe von Gelehrten, die genauere Angaben zur Verbesserung des Kalenders machen konnten, zunächst die beiden Kardinäle Pierre d'Ailly und Nikolaus von Cues. Ersterer, Bischof von Cambrai und Kanzler der Sorbonne, forderte 1412 Papst Johannes XXIII. zur Kalenderverbesserung auf[1] und machte dem Konzil von Konstanz die folgenden zwei Vorschläge: entweder die Zyklen von Sonne und Mond zu ändern oder die zyklische Rechnung ganz fallen zu lassen und durch direkte Beobachtungen zu ersetzen. Sollen die Zyklen beibehalten werden, so müsse alle 134 Jahre ein Schalttag ausgelassen und alle 304 Jahre ein Tag aus dem Mondzyklus gestrichen werden. Mit der Zahl 134 kam der Kanzler von Paris der richtigen Zahl 128 schon näher als 200 Jahre vor ihm der Kanzler von Oxford, obwohl auch die richtige Zahl für eine zyklische Schaltregel nicht taugt.

Auf dem Konzil zu Basel wurde die Kalenderreform von Kardinal Nikolaus von Cues vertreten. In seiner Reparatio calendarii hielt er an der zyklischen Rechnung fest. Die seit dem Konzil von Nicäa angewachsene überzählige Schaltung im Sonnenjahr sollte durch Auslassung von 7 Kalendertagen beseitigt und der Mondzyklus um 3 Tage verkürzt werden.

Beide Konzilien hielten die Kalenderreform noch nicht für spruchreif. Unterdessen aber wurden die einschlägigen Studien eifrig betrieben. Eine Abhandlung von Zoestius erschien 1437. Johann von Gmund, Kanzler der Universität von Wien, gab zum erstenmal Almanache in den Druck. Sein Schüler Georg von Peurbach setzte als Professor der Mathematik an derselben Universität die Kalenderstudien eifrig fort und begeisterte seinerseits den jungen Johann Müller von Königsberg in Franken. Des letzteren Kalender erlangten eine solche Berühmtheit, daß sie ein Jahrhundert lang als Muster dienten. Um die Fehler der Osterrechnung deutlich hervortreten zu lassen, setzte Regiomontan neben die Goldene Zahl des 19jährigen Mondzyklus auch die aus Beobachtungen abgeleiteten Mondphasen. Diese Leistungen veranlaßten seine Berufung nach Rom durch Sixtus IV. zu dem

[1] Von d'Ailly sind aus jenen Jahren über die Kalenderreform mehrere Schriften bekannt: Exhortatio super Calendarii correctione vom 6. Juni 1411, die er im März 1417 auf dem Konzil vorlas; De vero cyclo lunari, aus derselben Zeit; De concordantia discordantium astronomorum vom 5. Januar 1415. (Vgl. L. Salembier, Bibliographie des œuvres du C. Pierre d'Ailly: Extrait du Bibliographe moderne 1908, no. 1—3.)

ausgesprochenen Zwecke der Kalenderreform, die indessen durch den frühzeitigen Tod Müllers 1476 vereitelt wurde.

3. Im 16. Jahrhundert waren es wieder zwei allgemeine Konzilien, auf denen die Verbesserung des Kalenders zur Sprache kam, das V. vom Lateran (1512—1517) und das von Trient (1545—1563). Außer mannigfaltigen Vorschlägen leiteten diese Konzilien positive Schritte zur endgültigen Lösung der Kalenderfrage ein. Das Laterankonzil veranlaßte Kopernikus zu einer zehnjährigen Beobachtung von Sonne und Mond[1], und das Trienter Konzil führte zur Kalenderkommission Gregors XIII.

Die Hauptrolle auf dem römischen Konzil spielte Paul von Middelburg, Bischof von Fossombrone. Die Republik Venedig hatte ihn von Löwen nach Italien berufen, wo er erst Mathematikprofessor der Universität in Padua und dann Arzt und Astrolog des Herzogs von Urbino war. Seine zwei Epistolae an die Universität von Löwen über die richtige Feier des Osterfestes, 1487 und 1488, und seine Mahnung an den Papst, 1512, auch dem Kalender seine Aufmerksamkeit zu schenken, veranlaßten seine Einladung von seiten Julius' II. und Leos X. zum allgemeinen Konzil. Der dem Konzil ein Jahr nach dessen Eröffnung vorgelegte Traktat Paulina (1513) hatte großen Einfluß auf die späteren Kalenderstudien. Bischof Paul war *gegen* die Loslösung der Osterfeier vom Frühlingsvollmonde und Verlegung auf einen festen Sonntag des Jahres. Die Berechnung des Ostervollmondes sollte, wie bisher, *zyklisch* geschehen. Sein Vorschlag zur Kürzung des griechischen Mondzyklus war jedoch verfehlt. Leo X. versandte apostolische Schreiben an Maximilian I., die Bischöfe, Fürsten und Universitäten und ernannte den Bischof von Fossombrone zum Vorsitzenden der Kommission, welche die einlaufenden Gutachten prüfen sollte. Maximilian beauftragte die Universitäten von Wien, Tübingen und Löwen zur Beantwortung der Kalenderfrage. Wien und Tübingen befürworteten Kardinal d'Aillys Verbesserung der Schaltmethode durch Auslassung eines Schalttages alle 134 Jahre und die Abschaffung des Metonschen Mondzyklus.

Die päpstliche Kommission erließ auch an Kopernikus im Jahre 1514 eine Anfrage. Die Antwort lautete, die Jahres- und Monatslängen seien zu einer Kalenderreform noch nicht genügend bekannt, würden aber von ihm

[1] Über die Stellung des Kopernikus zur Kalenderfrage handelt eingehender P. Adolf Müller S. J., Nikolaus Copernicus [72. Ergänzungsheft der „Stimmen aus Maria-Laach"] 39—42, wo auch die einschlägigen Stellen aus der Widmung des großen Werkes De revolutionibus an Papst Paul III. abgedruckt sind.

sorgfältig beobachtet werden. Das Versprechen wurde gehalten; denn sein 1543 gedrucktes Werk De revolutionibus diente Erasmus Reinhold zur Berechnung der Prutenischen Tafeln und wurde auf diese Weise die Grundlage der schließlichen Reform durch Gregor XIII. Dem Rate des Kopernikus folgend vertagte das Konzil die Kalenderreform auf spätere Zeiten. Die Frage wurde aber von Gelehrten eifrig weiter studiert. Magister Albert Pighius von der Löwener Universität widmete Leo X. 1520 eine Abhandlung, worin d'Aillys Schaltmethode und die Beibehaltung des Mondzyklus empfohlen wurde. Auch zwei Florentiner Mönche, Joannes Lucidus und Joannes Maria de Tolosanis, schrieben über die Verbesserung des Kalenders, letzterer besonders zu Gunsten zyklischer Rechnungen.

Zahlreiche Vorschläge gelangten an die Päpste während des Konzils von Trient. Der Arzt und Astronom Girolamo Fracastro von Verona wurde vom Präsidenten des Konzils, Kardinal Marcellus, nach Trient berufen und um seine Ansicht befragt. Ein Priester aus Padua, Bartholomäus Caligarius, ließ 1548 durch den Bischof von Bitonto ein auf Paul Middelburg, Stoeffler und Joannes Lucidus gegründetes Gutachten überreichen. Begninus, Kanoniker von Reims, übergab sein Memorandum dem Kardinal von Lothringen auf dessen Reise nach dem Konzil. Das Calendarium Ecclesiasticum (1548) des Bischofs Lucas Gauricus stützte sich auf Paul von Middelburg. Mehrere Werke gelangten nach Schluß des Konzils an Papst Pius IV. Das des spanischen Priesters Don Miguel von Valencia wird später nicht mehr genannt. Um so mehr Beachtung fanden aber die folgenden beiden. Der spanische Franziskaner Johannes Salon hatte seine Schrift noch dem Präsidenten des Konzils, Kardinal Gonzaga, überreicht. Nach Schluß des Konzils wurde sie im Auszug Pius IV. und später auf Sirletos Rat auch Gregor XIII. vorgelegt. Salon führt die Gründe an, warum die Osterfeier nicht auf einen *festen* Sonntag fallen und vom Monde losgelöst werden solle. Eigentümlich ist seine Verbesserung der Julianischen Schaltmethode. Die überzähligen Schalttage sollten zu Zeiten allgemeiner Jubiläen übersprungen werden. Einen glücklichen Gedanken hatte der veronesische Mathematiker Petrus Pitatus. In seinem Compendium, das ein Jahr nach Schluß des Konzils erschien und Pius IV. überreicht wurde, schlug er vor, die Julianische Schaltung nicht alle 134 Jahre, sondern alle 400 Jahre richtig zu stellen, wie das auch seit der Kalenderreform wirklich geschieht. Kein früherer

Schriftsteller scheint daran gedacht zu haben, daß die dreimalige Auslassung eines Schalttages nach je 134 Jahren nahezu einen 400jährigen Zyklus bildet. Zu einer Kalenderregel taugten ganze Jahrhunderte offenbar besser als die Zahl 134, und deshalb fand der Vorschlag allgemein Anklang. Mit Paul von Middelburg war Pitatus auch für die Beibehaltung der zyklischen Mondrechnung. Das Konzil von Trient war nach dem von Nicäa das erste, das über die Kalenderreform zu einem positiven Beschlusse kam. In der letzten Sitzung 1563 wurde dem Papste die Reform von Brevier und Missale einschließlich des Calendarium perpetuum anempfohlen.

4. Die Ausführung des Trienter Konzilsbeschlusses war keine so leichte Aufgabe, wie die Herausgeber des fehlerhaften und bald verlassenen Calendarium perpetuum von 1568 dachten. Nicht 5, sondern 18 Jahre brauchte es, bis sie zustande kam. Das Werk war Gregor XIII., dem Nachfolger Pius' V., vorbehalten. Gutachten von Gelehrten wurden eingesandt und eine neue Kalenderkommission ernannt. Der Mathematikprofessor der Sapienza Octavianus Laurus empfahl in seinem Reformplane von 1575 die zyklische Schaltungsregel von Pitatus. Das Calendarium von Paolo Clarante fand keine Berücksichtigung; dagegen schien das berühmte Manuskript des verstorbenen Lilius mit der Schrift des Laurus zur endlichen Lösung der Frage den Weg zu bahnen. Aloysius Lilius, ein Arzt aus Kalabrien, soll zehn Jahre an seinem Manuskript gearbeitet haben. Sein Bruder Antonius legte es 1576 der päpstlichen Kurie vor. In der Kalenderkommission, die ihre Mitglieder mehrfach änderte, waren, im Anfange wenigstens, die meisten Nationalitäten, sogar Syrien, vertreten und die kirchlichen Grade vom Patriarchen bis herunter zum Laien. Der erste Präsident der Kommission, Bischof Giglio, war der Aufgabe nicht gewachsen und wurde auf die Vorstellungen der Kommission hin von Gregor XIII. durch den gelehrten Kardinal Sirleto, einen Landsmann des Lilius, ersetzt. Gegenvorstellungen blieben jedoch nicht aus. Der Sienese Theophilus, Mönch von Monte Cassino, tadelte die Kommission wegen Neuerungssucht und Mangels an Ehrfurcht gegen das Konzil von Nicäa. In diesem Sinne schrieb er eine „Abhandlung über die Reform des Kalenders" und einen „Kurzen Bericht über die Kontroverse in der Kalenderkommission". Theophilus fand einen Bundesgenossen im Weihbischof von Siena, Alexander Piccolomini, der 1578 ein libellus über die neue Form des Kirchenkalenders veröffentlichte. Beide waren gegen

den neuen Mondzyklus von Lilius, aber ebenso gegen die Alphonsinischen und Prutenischen Tafeln. Ihnen ist es wahrscheinlich zuzuschreiben, daß der sog. Epaktenzyklus des Lilius wenigstens zweimal geändert wurde, bevor die Kommission ihn dem Papste empfahl. Im einzelnen aber stimmten Theophilus und Piccolomini doch nicht miteinander überein. Ersterer wollte z. B. die Julianische Schaltung alle 124 Jahre, letzterer alle 100 Jahre richtigstellen. Wenn Theophilus und Piccolomini je zur Kalenderkommission gehörten, so sind sie wieder ausgeschieden; denn unter den acht Gelehrten, welche den endgültigen Kommissionsbericht von 1580 an Gregor XIII. unterschrieben, kommen ihre Namen nicht vor; dieser handschriftliche Bericht ist noch vorhanden, dagegen scheint das Manuskript von Lilius verloren zu sein; der Inhalt ist nur aus dem genannten Bericht und aus einem Compendium bekannt, das von einem der Mitglieder, dem Spanier Ciaconus oder Chacon, aufgesetzt und von Clavius gedruckt wurde. Dieses Kompendium hatte den Zweck, die Ergebnisse der Kommissionsstudien zur Begutachtung bekannt zu geben, und wurde auch 1577 an alle christlichen Fürsten und großen Universitäten versandt. Die Verbesserung der Julianischen Schaltung wurde nach des Pitatus Vorschlag durch den 400jährigen Zyklus vorgeschlagen, wie er heute noch angewandt wird, das Datum der Tag- und Nachtgleiche aber offen gelassen. Daß das Äquinoktium sich seit dem nicänischen Konzil um zehn Tage verschoben hatte, war aus den Beobachtungen von Toscanelli, Danti und Kopernikus genügend bekannt. Was mit diesen zehn Tagen geschehen solle, war allerdings keine wesentliche Frage der Reform. Als Meisterwerk des Lilius wird sein Epaktenzyklus betrachtet, durch welchen er das Osterfest mit dem Frühlingsvollmond verknüpfte. Das gelang ihm durch den Kunstgriff der sog. Sonnen- und Mondgleichungen, durch welche die Ungleichheit des Mondlaufes fortwährend zyklisch ausgeglichen wird.

Von den auf das Kompendium abgegebenen Gutachten sind nur wenige bekannt geworden. Es antworteten Kaiser Rudolf, die Könige von Frankreich, Spanien und Portugal, die Herzoge von Ferrara, Mantua, Savoyen, Toskana und Urbino, die Republiken Venedig und Genua, die Universitäten oder Akademien von Paris, Wien, Salamanca, Alcalá, Köln und Löwen und eine Anzahl Bischöfe und Mathematiker.

Auch den Inhalt dieser Antworten kennt man nur bruchstückweise. Aus der Bulle Gregors XIII. und aus einem Briefe des Kardinal-Staatssekretärs an Karl Borromeo, Erzbischof von Mailand (16. Juni 1582),

geht hervor, daß alle katholischen Fürsten grundsätzlich mit der vorgeschlagenen Reform einverstanden waren. Das war aber auch die einzige Frucht der Antworten. Die Zustimmung der katholischen Fürsten berechtigte Gregor XIII. zu selbständigem Vorgehen in der Reform. Die wissenschaftlichen Gutachten waren nicht nur wertlos, sondern geradezu hinderlich. Denn jede nur denkbare Verbesserung des Kalenders war in irgend einer Antwort vertreten, ausgenommen eine: niemals wurde der stetige Verlauf der siebentägigen Woche angetastet.

Die gemachte Unterscheidung zwischen fürstlicher Zustimmung und wissenschaftlichen Gutachten ist durch zwei Beispiele illustriert. Während die Pariser Sorbonne das ganze „Kompendium" verwarf, stimmte das königliche Parlament der vorgeschlagenen Verbesserung zu. Ähnlich lautete die Antwort von Toskana. Der Herzog billigte die Gregorianische Reform vollständig, sandte aber gleichzeitig die Vorschläge mehrerer Florentiner Mathematiker, von denen keine zwei miteinander übereinstimmten. Auch die wissenschaftlichen Gutachten mögen durch einige Beispiele aus den Sammlungen von Kaltenbrunner und Schmid beleuchtet werden. Zwei Vorschläge des „Kompendiums" mußten begutachtet werden: die Verbesserung der Julianischen Schaltmethode durch den 400jährigen Zyklus und die Osterrechnung mittelst des neuen Epaktenzyklus.

Was die Schaltmethode betrifft, so entschied sich die Sorbonne für die bisherige Julianische, ohne alle Verbesserung, wie sie jetzt noch im Orient besteht. Andere verlangten die Auslassung des Schalttages, sobald der Fehler einen ganzen Tag betrage; aber wie den Zeitpunkt bestimmen? Die einen hielten sich an die Alphonsinischen Tafeln und wiederholten den Vorschlag eines Zyklus von 134 Jahren, andere, wie Macigni in Padua, erinnerten sich an den Franziskaner Salon und verlangten, daß der Papst bei Gelegenheit allgemeiner Jubiläen die Mathematiker nach Rom rufe, um die Tag- und Nachtgleiche festzustellen. Die bis dahin angewachsene Verschiebung des Äquinoktiums sollte nach den Humanisten durch Verlegung des Frühlingsanfangs auf den 25. März berichtigt werden, weil Cäsar ihn auf jenen Tag gelegt habe. Die Universität von Salamanca schlug dafür den 24. März vor, weil die Auferstehung des Erlösers auf diesen Tag gefallen sei. Andere wollten den Beschluß des nicänischen Konzils beachtet wissen, das den 21. März bestimmt hatte. Wieder andere wollten die Tag- und Nachtgleiche auf dem 11. März lassen, auf den sie damals wirklich fiel.

Nicht besser erging es dem „Kompendium" in der Frage des Osterfestes. Der schon in früheren Jahren angeregte Vorschlag zur Festlegung des Osterfestes wurde von Speroni und dem spanischen Franziskaner Candalla wiederholt; nach jenem sollte Ostern auf den Sonntag nächst dem 25. März fallen, nach diesem auf den Sonntag nächst dem Äquinoktium. Diejenigen, die Ostern mit dem Frühlingsvollmonde verbunden lassen wollten, gingen vielfach auseinander. Die Universitäten von Salamanca und Alcalá billigten den Vorschlag des Lilius für den neuen Epaktenzyklus, wie wir aus einem Briefe des P. Clavius an Moleto in Padua wissen.

Moleto oder Moleti, aus Messina gebürtig (1531—1588), war nämlich ein Gegner der von Lilius und Clavius vertretenen Kalenderverbesserung und hatte im Auftrag des Senates von Venedig seine Tabulae Gregorianae (Venedig 1580) ausgearbeitet. Diese Tabellen sollten eine Anpassung der Prutenischen Tafeln an den Kalender sein, über ihren Einfluß auf die Reform sind jedoch keine Einzelheiten bekannt geworden[1].

Die Universität von Wien verwarf jede Zyklenrechnung. Die Sorbonne stimmte für den bisherigen Metonschen Zyklus. Die Universität Löwen war geteilt: der berühmte Astronom Kornelius Gemma war für den Epaktenzyklus, Zeelstius hingegen für direkte Beobachtung des Mondlaufs.

Die vielgestaltigen Meinungen und Widersprüche der wissenschaftlichen Vorschläge hatten das Gute, der päpstlichen Kommission keine Wahl zu lassen und zu selbständigem Vorangehen zu nötigen. Die endgültige Redaktion der Kalenderreform scheint das Werk des Bamberger Jesuiten Clavius gewesen zu sein; denn er allein verteidigte und erklärte die Reform in den zwei Werken Apologia (1588) und Explicatio (1603). Sirleto, Vorsitzender der Kommission, und Klemens VIII. in seiner Bulle vom 17. März 1603 nennen Clavius den Hauptarbeiter bei dem Werke der Kalenderreform. Die letzte Ausarbeitung der Reform schloß sich genau an die nicänischen Beschlüsse an. Das Äquinoktium wurde durch Auslassung von 10 Kalendertagen wieder auf den 21. März gebracht und die

[1] Das Werk des Moleto, Mathematikprofessors in Padua, scheint Kaltenbrunner unbekannt geblieben zu sein und ist von Duhem in der Schrift Un document relatif à la réforme du calendrier, Paris 1911 (Extrait du volume publié en souvenir de Louis Olivier) ans Licht gezogen worden. Auf S. 2 nennt Duhem den P. Clavius irrtümlich président de la commission pontificale.

Epakten des Lilius wurden nach den neuesten Prutenischen Tafeln berechnet und sämtlich um einen Tag verkleinert, damit Ostern nie *vor* den Frühlingsvollmond oder *auf* denselben fallen könne. Die von Lilius nach Pitatus vorgeschlagene Schaltverbesserung nach ganzen Jahrhunderten wurde ebenfalls zum Beschluß erhoben.

Die von der Kommission ausgearbeitete Reform des Kalenders erhielt päpstliche Bestätigung durch die Bulle Inter gravissimas, die vom 24. Februar 1581 datiert ist, aber in Erwartung der noch ausstehenden Antworten auf das „Kompendium" erst am 21. März 1582 öffentlich verkündigt wurden[1]. Die Vorschriften des nicänischen Konzils waren damit durch rein zyklische Rechnungen gesichert. Die Genauigkeit des Kalenders ist derart, daß ein Fehler von einem Tage sich erst in etwa 4000 Jahren bemerklich machen wird, ein Zeitraum, mit dem sich menschliche Institutionen nicht zu befassen brauchen.

---

[1] Zur Begehung der Dreijahrhundertfeier dieser Gregorianischen Kalenderreform veröffentlichte *Ferrari*, Professor an der Gregorianischen Universität, seine Schrift Il Calendario Gregoriano, Roma 1882, die bald eine zweite Auflage erlebte. Nach einem geschichtlichen Überblick folgt in derselben eine populäre Erklärung der inneren Einrichtung des Kalenders. Besonders wertvoll ist der Abdruck des schließlichen Kommissionsberichtes an den Papst, dann zwei Briefe Gregors XIII. an Kaiser Rudolf II. und zwei andere Briefe des Astronomen Tycho Brahe, alle in der ursprünglichen lateinischen Sprache und im Appendix vereinigt.

J. G. Hagen S. J.

Kunst und Tendenz in der Jugendschrift.

In der 163. Sitzung des preußischen Abgeordnetenhauses, 11. April 1913, war die deutsche Jugendschriftenbewegung Gegenstand einer eingehenden Verhandlung. Lehrer, die den deutschen Prüfungsausschüssen und dem deutschen Lehrerverein nahestehen, sollten seit langem spöttische Äußerungen getan haben über Jugendschriften mit patriotischem und religiösem Einschlage. Selbst der nationalliberale Abgeordnete Campe gab zu, daß „Entgleisungen" vorgekommen seien. Minister von Trott zu Solz sprach von „bedenklichen Anzeichen", die ernstlich mahnten, „aufmerksam zu bleiben".

Namentlich wir Katholiken sollten uns diese Mahnung nicht entgehen lassen. Wir müssen uns auf den Boden klarer Grundsätze stellen. Es geht um die Jugend. Die deutschen Prüfungsausschüsse mit ihren 100 000 Mitgliedern bilden eine gewaltige Macht. Geleitet von dem Irrlichte einer einseitigen Erziehung zur Kunst wird der Liberalismus sich ja schließlich doch betrogen sehen. Aber erst nachdem er die Zerstörungsarbeit religiöser Verflachung bei ungezählten Jugendlichen begonnen oder vollendet hat. Auch wir stellen hohe literarische Forderungen an die Jugendschrift. Doch eine einseitige literarische Beurteilung ist zu verwerfen, da auch gesamtpädagogische Rücksichten zu nehmen sind. Die wichtigsten unter diesen, die sittlich-religiöse, die patriotische sind gegen die von Vorurteilen stark beeinflußte Antitendenzbewegung der Hamburger Richtung entschieden zu betonen.

Sagen wir es herzhaft. Auch ohne Hintergedanken oder Wenn und Aber. Unsere Großen, Kellner und Willmann, haben es schon vor Jahrzehnten ausgesprochen: Jede Jugendschrift ist auf ihren Kunstwert zu prüfen. Der Jugend das Beste. Sie hätte ein Recht, im späteren Alter ihren Erziehern zu fluchen, wenn ihr die Möglichkeit genommen würde, ihr ganzes Wesen: Verstand und Willen, Herz und Phantasie durch tunlichste Entwicklung des Kunstsinnes auszubilden. Unbedingt muß die Spreu vom Weizen getrennt werden. Auf unserem Gebiete wird mit gewaltiger Überproduktion gearbeitet. Ein Hoffmann und Nieritz haben jeder an die 200 Jugendschriften in die Welt gesetzt, viele andere stehen ihnen nicht weit nach. Wie Pilze schießen die Jugendschriftensammlungen aus der Erde:

Die Deutsche Jugendbücherei, Bunte Bücher, Bunte Jugendbücher, Quellen, Unter deutscher Flagge, Der Schatzgräber, Schaffsteins Grüne und Blaue Bücher, Aus allen Zonen, Die Bücher der deutschen Jugend, Frühlicht, Volks- und Jugendbibliothek, Jugendbücher Styria, Münchener Jugendschriften usw. Obwohl diese Sammlungen zu den wertvolleren gehören, kann man doch nicht alles in ihnen billigen.

Erst recht aber ist das literarische und sittliche Schamgefühl gegen den ins Ungeheure verbreiteten Schund und Schmutz zu stärken. Wir müssen die Jugend bekannt machen mit sittlich einwandfreien, literarisch-wertvollen Schriften. Ferner. Auf den großen katholischen Tagungen und in der Presse fordert man unser Volk auf — unter selbstverständlicher Wahrung seiner höchsten Güter —, kulturell sich nicht ins Hintertreffen drängen zu lassen. Soll unsere Jugend in Literatur und Presse später Tüchtiges leisten, so darf sie sich nicht mit minderwertigen Sachen abgeben.

Nicht minder überzeugend als diese mehr äußeren Gründe wirkt die Erwägung, daß die Jugendschrift schon ihrer Natur nach eine hohe literarische Wertung fordert. Sie gehört als erzählende Dichtung dem Gebiete der allgemeinen Literatur an und ist somit nach literarischen Grundsätzen zu beurteilen.

Die Eigenschaften der echten Jugendschrift ergeben sich aus dem allgemeinen Zweck der Dichtkunst, der nichts anderes ist als das begierdelose Entzücken des ganzen Menschen im einheitlichen Anschauen der durch das Wort dargestellten Wirklichkeit. Daraus folgen drei notwendige Eigenschaften: erstens sinnenfällige, nicht gedanklich begriffliche Darstellung, weil sonst nur der Geist, nicht aber zugleich auch Herz und Phantasie erregt werden; zweitens einheitliche, straffe Komposition, da lockeres Gefüge Verwirrung und Überdruß, niemals aber ästhetische Befriedigung hervorruft; drittens innerliche Wahrheit, weil Unwahrheit den Widerspruch des Verstandes weckt und deshalb kein volles Entzücken aufkommen läßt.

Also zunächst sinnenfällige Darstellung. Die erzählende Jugendschrift — nur von dieser ist die Rede — kann nicht die Aufgabe haben, Belehrungen zu erteilen oder zu moralisieren. Sie wird durch sich selber freilich den Geist und das Herz bereichern und insofern bildend, belehrend und veredelnd wirken. An dem Mangel gerade sinnenfälliger Darstellung erkennt man zumeist die Pseudodichter. Sie schreiben Aufsätze, Abhandlungen. Sie reden nur mit dem Verstande, sie sehen nicht, neu schaffend, mit eigenen Augen, mit eigener Phantasie. Sie lernen nicht von der Wirklichkeit. Der

echte Dichter sieht dem wahren Leben seine Gestalten ab, er zeichnet wirkliche Menschen von Fleisch und Blut und läßt sie reden, wie ihnen der Schnabel gewachsen ist.

Noch in Unmassen von Jugenderzählungen ist von diesem Wirklichkeitssinn wenig zu spüren. Den Geschichtswerken und Chroniken sind die Verfasser mühselig nachgekrochen. Sie wiederholen, was sie in diesen gelesen haben. Weiter erfährt man nichts. Ähnliches findet man oft genug in Erzählungen mit religiösem Inhalt. Anstatt das religiöse Moment aus den Tatsachen und aus den Handlungen der Personen sprechen zu lassen und die religiösen Wirkungen als im Charakter begründet darzustellen, glaubt man mit bloßen frommen Redensarten, mit salbungsvollen Wendungen und langen Moralpredigten seine Zwecke zu erreichen. Diese manchmal seitenlang sich hinziehenden religiösen Betrachtungen, von Kindern gehalten, zeichnen sich aus durch ihren Wort- oder richtiger Phrasenreichtum. Man hat sie auf das Gerüst einer Erzählung gezogene religiös-moralische Abhandlungen genannt. Der echte Dichter hat auch studiert, überlegt, aber vor seinen Augen, seiner Phantasie, seinem Genie ist eine neue Welt erstanden, eine Welt, wie kein Geschichtschreiber und Chronist sie uns so klar vermittelt, voll Leben — Wahrheit und Dichtung wunderbar untermischt —, eine Welt, die Jahrhunderte, Jahrtausende zurückliegt, doch uns so nahe gerückt, daß wir sie mit den Sinnen zu erfassen glauben.

Ein geschlossenes, einheitliches Bild muß die Jugendschrift den Sinnen, der Phantasie, dem Geiste bieten. Sonst entsteht Unruhe und Zielloſigkeit. Straffe Komposition verlangt das Kind mehr noch als der Erwachsene, der durch eigenes Nachdenken Lockeres schon eher verbinden kann. Der Stümper verrät sich oft gerade durch das viele Flickwerk, durch die überflüssigen Einschiebsel, die unnötigen Reflexionen und Wiederholungen. Alle möglichen Notizen werden aufgenommen, ganz gleichgültig, ob sie den Gang der Handlung beeinflussen oder nicht. Die Jugend weiß sich allerdings zu helfen. Mit kühnem Ritt rast sie über all das Beiwerk hinweg und sieht nur, „wie es weiter geht". Bei der echten Dichtung ist das unmöglich. Durch ihre Straffheit zwingt sie zur Aufmerksamkeit und läßt ein gedankenloses, oberflächliches Lesen nicht zu.

Volles ästhetisches Vergnügen wird in uns nur erzeugt, wenn wir uns in der Dichtung innerlicher Wahrheit gegenüber fühlen. Unwahrheit stößt ab. Im Kampfe gegen den literarischen Schund sollte man sich dieser Tatsache stets bewußt bleiben. Warnen und Predigen allein fruchten selten.

Man zeige der Jugend, wie sie von den Karl-May-Erzählungen, den Indianergeschichten, Nick-Carterheften an der Nase herumgeführt wird, wie die Verfasser schwindeln, wie sie nie erlebt haben, was sie beschreiben, und von der Dummheit der dummen Jugend reich werden. Die Forderung der inneren Wahrheit, der Lebenswahrheit kann man modern nennen. Ein gesunder Realismus ist auch vom Erziehungsstandpunkte aus zu begrüßen. Die Jugend, die an der Hand von Stifters anschaulichen Schilderungen die Schönheit in der Natur geschaut hat, wird auch für die Wirklichkeit ein schärferes Auge besitzen. Überhaupt wird ein Kind, das durch seine Jugendlektüre klare, scharfe, lebenswahre Bilder gewonnen hat, auch im späteren Leben die Dinge richtiger zu beurteilen imstande sein.

Gegen die Lebenswahrheit wird in unzähligen Jugendschriften schwer gesündigt. Vor allem ist die Charakteristik so oft ohne alle Originalität, ohne psychologische Vertiefung. Nehmen wir so manche geschichtliche Erzählungen. Recken alter Vorzeit denken und reden wie moderne Salonhelden. Nichts Individuelles. Was die eine Person sagt, könnte gerade sogut die andere aussprechen. Keine Menschen, die in wechselvollem Schicksal in ihren Besonderheiten sich zeigen, sondern höchstens mehr oder weniger ideale Schablone. Ähnliches zeigt sich in den Gesprächen. Lang und breit ziehen sie sich hin ohne Bedeutung für den Charakter der Personen und die Entwicklung der Handlung. Dann wieder sind folgenschwere Entschlüsse und Beratungen in wenigen Zeilen erledigt. An zahlreichen patriotischen Jugendschriften macht man dieselben Beobachtungen. Allzu aufdringlich ist die Absicht der Verfasser, für die eigene Nation oder das Herrscherhaus zu begeistern. Die fremde Nation muß daher als in allen Dingen minderwertig dargestellt werden. Köstlich sind oft die Schlachtenschilderungen. Jedem Soldaten ist es eine Wonne, gegen die feindlichen Feuerschlünde zu marschieren. Keine Spur von ehrlicher Darstellung der Kriegsgreuel. Selbstverständlich sind die Truppen der eigenen Nation alle Helden, Musterknaben von Sittenreinheit und Treue. Nur der Feind ist feig und bestialisch.

In den unkünstlerischen Reise-, Kolonial- und Indianergeschichten ist es namentlich auf die stoffliche Gier der Jugend, auf das ununterdrückbare Interesse der Knaben für die Ferne, für Abenteuer und Metzeleien abgesehen. Die Verfasser haben meist keinen Fuß über die Grenze des eigenen Landes gesetzt. Ihre rasende Phantasie überbietet sich förmlich in lächerlichen Unwahrscheinlichkeiten. Nur Aufregung. Die in folgerichtiger

Führung der Handlung oder in überzeugender Darstellung der Charaktere begründete Spannung wird ersetzt durch Häufung von Abenteuern. Der Held, auch wenn er ein 16jähriger Ausreißer ist, erweist sich in allen geistigen und körperlichen Übungen überlegen, in jeder noch so verzweifelten Lage weiß er sich zu helfen. Zufall und Übermenschlichkeit des Helden begründen und lösen alle Konflikte. Von einer tieferen psychologischen Erfassung der Menschennatur kann ebensowenig die Rede sein wie von einer ethnographischen der Menschenrassen[1].

Das sind einige der gangbaren Schwächen zahlloser Jugendschriften. Wir haben keinen Grund, ihnen gegenüber die Augen zu verschließen. Ein gerütteltes Maß literarischer Tüchtigkeit ist unerläßliche Bedingung zur Empfehlung irgend einer Jugendschrift. Damit stellen wir uns keineswegs auf den Standpunkt einer einseitigen ästhetischen Beurteilung. Die gesamtpädagogischen Rücksichten sind nicht minder entschieden zu betonen.

Was nützt auch die klassischste Jugendschrift, wenn sie z. B. nicht verstanden wird, wenn sie der kindlichen Fassungskraft nicht angepaßt ist? Das Kind liebt eine gewisse Geradlinigkeit, Schlichtheit in Auffassung, Sprache und Darstellung. Für den verwickelten modernen Charakter hat es kein Verständnis. Nicht als müßten die auftretenden Personen selbst immer Kinder sein. Im Gegenteil. Die Jugend spricht gern mit Erwachsenen, die ungezwungen sich ihr geben, sie liebt das Ungewohnte, schweift mit Vorliebe in die Fremde. Der sich bildenden Phantasie der Jugend ist entschieden Rechnung zu tragen. Bei der Bekämpfung der Schund- und Schmutzliteratur hat man diesen Punkt nicht immer genügend beachtet. Die Schundliteratur macht sich die Tatsache zu nutze, daß der junge Mensch durch die Lektüre nur zu gern die Schranken durchbrechen will, die ihm der enge Familien- und Heimatkreis setzt. Mit ihren tollen Abenteuern möchte die Schundliteratur gerade der jugendlichen Phantasie Nahrung bieten. Dort findet diese ja auch nichts als Stoff, Handlung, sich überschlagende Handlung, fortwährend mit Leidenschaft geführte Unterhaltung. Auf das Verlangen der Jugend nach solch kräftigen Wirkungen, nach reichlicher und spannender Handlung, nach unabläßiger Beschäftigung ihrer regen Einbildungskraft ist bei der Auswahl der Lektüre Rücksicht zu

[1] Vergleiche zu diesen Ausführungen: Heinrich Wolgast, Das Elend unserer Jugendliteratur[4], Leipzig 1910, Wunderlich, 95 ff. In der „Tendenzfrage" kann ich der sehr verdienstvollen Schrift bei weitem nicht in allem beistimmen. Warum, zeigt diese Arbeit.

nehmen. Sonst setzt man sich der Gefahr aus, ähnliche Erfahrungen zu machen wie ein junger Oberlehrer, der auf die Frage, warum ein Schüler keine weiteren Schriften eines gewissen Klassikers mehr wünsche, zu hören bekam: „Ja die Bücher sind schön, aber langweilig".

Vor allem muß aus pädagogischen Gründen verlangt werden, daß in der Jugendschrift ein gesunder Idealismus herrsche, daß die Jugend durch sie wo möglich eine Förderung in der Wertschätzung ihrer höchsten Güter, der Vaterlandsliebe, der Sittlichkeit und der Religion, erfahre.

Es wird damit selbstverständlich nicht einer zudringlichen, aufgeklebten, unkünstlerischen, in die Handlung hineingetragenen und namentlich mit den Charakteren disharmonierenden Tendenz das Wort geredet. Wir gehen von der Tatsache aus, daß die Welt- und Lebensanschauung eines jeden Dichters eben auf alle seine Werke abfärbt. Schon bei der Wahl des Stoffes wird sich dieser Einfluß geltend machen. Der in religiösen Dingen freisinnige Dichter wird gern Stoffe wählen, welche die Religion oder ihre entschiedenen Vertreter von einer minderwertigen Seite zeigen. Der gläubige Christ, der Katholik fühlt sich angeregt von einem Gegenstande, der die Möglichkeit bietet, den Glauben in seiner sieghaften Kraft darzustellen. Der sozialistisch angehauchte Dichter neigt zur Behandlung von Stoffen, die die „Erbärmlichkeit der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung" beleuchten usw. Es mag einem hervorragenden Dichter im großen und ganzen gelingen, sich in das Denken und Fühlen einer ihm fremden Welt hineinzuleben, aber das ist lange nicht allen Dichtern in wünschenswertem Maße gegeben und auch die großen haben nicht selten versagt: durch die Augen seines Lebens sieht der Dichter die Welt, nach seinen Grundsätzen beurteilt er fremde Grundsätze und Handlungen.

Hieraus wollen wir ihm keinen Vorwurf machen. Niemand kann aus seiner Haut heraus. Aber für den Kritiker bietet sich da eine nicht geringe Schwierigkeit. Nur zu leicht ist er geneigt, die in der Dichtung stark ausgeprägte Welt- und Lebensanschauung als etwas Tendenziöses, Unkünstlerisches anzusehen. Das wird um so eher der Fall sein, je weiter der Abstand zwischen der Lebensauffassung des Künstlers und jener des Kritikers ist.

Liberale, freisinnige Kreise finden es zu natürlich, daß der gläubige Christ dem Dichter ihrer Richtung das Recht einräume, seine liberale Welt- und Lebensauffassung in seine Dichtung einfließen zu lassen. Das gleiche Recht wird aber nur zu häufig dem christlichen Dichter und Jugend-

schriftsteller versagt. Wenn man also auf jener Seite behauptet, daß man sich nur von ästhetischen Gesichtspunkten leiten lasse, daß keine künstlerisch bewältigte Lebensanschauung Grund zur Ablehnung einer Dichtung sei, so muß man sich wundern, warum in den von jenen Kreisen herausgegebenen Jugendschriftenverzeichnissen so selten oder kaum Jugendschriften mit ausgeprägt christlicher oder gar katholischer Weltanschauung zu finden sind.

Wir Katholiken gehen da folgerichtiger voran. Wir sagen: dem Dichter bleibt es unbenommen, seine Welt- und Lebensanschauung in seinen Werken kundzugeben. Es gibt aber Auffassungen, die nach unserer Überzeugung der Jugend zum Verderben gereichen. Die atheistische, sozialistische, antichristliche Welt- und Lebensanschauung würde der Ruin unserer Jugend sein. Darum suchen wir Dichtungen mit solchen Anschauungen von der Jugend fern zu halten. Wir *wollen* bei ihr an erster Stelle Schriften verbreiten, in denen eine nach unserer Überzeugung gesunde Weltanschauung sich offenbart. Wenn wir gesunder Richtung, so nehmen wir auch auf das rein natürliche Sittengesetz gebührende Rücksicht. Verherrlicht eine Dichtung z. B. den Wert menschlicher Arbeit, so ist sie uns willkommen, wenn sie auch sonst keinen ausgesprochen christlichen Charakter hätte. Denn der Christengott ist auch der Herr des natürlich Guten und Schönen.

Wir können getrost noch einen Schritt weiter gehen. *Unser Ideal ist die Jugendschrift, die, hohe literarische Qualitäten vorausgesetzt, von sittlichem, christlichem Geiste durchweht ist.* Jede Kritik wird sich aber oft genug zu Kompromissen verstehen müssen. Entdeckt sie Mängel an sonst tüchtigen Schriften, so sieht sie zu, ob Vorzüge dafür Ersatz bieten. Bei einer von echt religiös-sittlichem Geiste getragenen Schrift wird man diesen noch am ehesten finden. Ein opferfreudiger Charakter, der dem Tod und einer ganzen Welt trotzt, um nicht zum Verräter zu werden an Pflicht und Manneswort, der zwischen Pflicht und Neigung einen Kampf führt auf Leben und Tod, bis er fällt oder siegt; die stählerne Kraft einer Geduld, die unter Not und Verleumdung, bis zum Niedersinken erschöpft, in ihrer Seelennot laut aufschreit und gegen die Hoffnung hoffend auf Gott noch baut; der Zauber ferner der christlichen Liturgie und die kirchlichen Zeiten mit ihrem Wechsel voll Tragik und Jubel bergen in sich solche Schätze tiefster Poesie, daß sie *geringere* Mängel etwa in der historischen Zeichnung, in der Charakteristik vollauf zu ersetzen vermögen. Solche, die dem Christenglauben fremd und kalt gegenüberstehen, mögen eine derartig auch auf den ästhetischen Teil des Menschen übergreifende

Beeinflussung nicht anerkennen wollen und über Tendenzdichtung spötteln — der gläubige Katholik schätzt sich glücklich im Banne jener moralischen Kräfte und weiß, was er ihnen an innerlicher Veredlung und ästhetischer Erhebung verdankt. Unverstand und Ungerechtigkeit aber ist es, Jugendschriften wegen ihrer positiv christlichen Überzeugung unter eine besonders kritische Lupe zu nehmen.

Ganz recht hatte daher Minister von Trott zu Solz, als er sich mit einem Beschlusse der Prüfungsausschüsse, wonach literarisch wertvolle Jugendschriften mit religiöser, moralischer und patriotischer Wirkung „auch unbedingt zu empfehlen sind", nicht zufrieden gab, sondern forderte, „daß Jugendschriften, die bei voller Befriedigung der literarisch-ästhetischen Anforderungen religiöse, moralische und patriotische Wirkungen ausüben, an erster Stelle zu empfehlen sind". Denn durch den Augenschein belehrt mochte der Minister davon überzeugt sein, daß dem Ausdrucke „unbedingt zu empfehlen sind" nicht zu trauen ist, sondern daß ein erträgliches Verhältnis erst dann eintritt, wenn in den liberal beeinflußten Kritiken, Verzeichnissen und Büchereien auch Jugendschriften mit christlicher und vaterländischer Gesinnung tatsächlich überall Gerechtigkeit zu teil wird. Katholischerseits aber wird man gut tun, nicht erst abzuwarten, bis diese Gerechtigkeit von selbst gnädig erteilt wird. Sondern wir müssen in öffentlichen Büchereien, in literarischen Ratgebern, in Besprechungen und in der Tagespresse wertvollen Jugendschriften von gesunder Richtung von allen Kräften einen Platz an der Sonne erkämpfen.

Hermann Acker S. J.

Moderne Seele und moderne Kunst.

Die Morgensonne sendet ihren strahlenden Gruß in die farbenfrohen Domfenster, und alsogleich erklingt ein vielfaches Echo im Innern der mächtigen Halle. Der Boden leuchtet wie ein prangendes Blumenbeet, und von den Säulen herab hängen purpurne Rosengewinde und grüne Efeuranken und goldige Ährenbüschel und blaue Kornblumen.

Ein Abbild der menschlichen Seele. Sie ist ja kompliziert genug aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen mit den Säulen eines himmelanstrebenden Verstandes, mit dem wuchtig schließenden Gewölbe des Willens, den lockenden Orgeltönen des Gemütes und den sich fortschlingenden Ornamenten der Phantasie; aber alles das nimmt hundert verschiedene Gestalten an, wenn in den innersten Kammern der Seele der Farbenglast der Seele sich widerspiegelt.

Jeder Mensch ist ein Kind seiner Zeit und trägt das Kolorit seiner Lebensjahrzehnte, mag es nun weich sein oder zart, oder kraftvoll und prunkend oder scharf, grell und ätzend. So ist es wenigstens in der Geschichte immer gewesen. Heute, wo sich fast das gesamte geistige Leben in den Großstädten zusammendrängt, werden wir eine Unterscheidung machen müssen. Während das Landvolk vom modernen Kulturleben noch so gut wie unberührt ist und bei seiner Vorliebe für das Althergebrachte vielfach die Art vergangener Zeiten weiterpflegt, ergreifen und tragen den Großstadtmenschen jeden Augenblick neue Fluten. „Die Großstadt", sagt Hermann Platz in seinem Essay „Um die Seele des Großstadtmenschen" (Hochland, Juli 1912, S. 387), „. . . . greift tief hinein in die Seelen, deren Schicksalsgestaltung sie in die Hand genommen hat; sie schafft sie um und weckt neue Gefühle und Stimmungen." Die stolze Figur, das lockende Sirenenantlitz und die goldspendenden Hände der modernen Kultur haben viele Großstadtmenschen immer mehr in den Bannkreis irdischer Interessen gezogen und sie dem armen demütigen Christentum entfremdet, das seine edelsten Reichtümer erst für ein Jenseits in Aussicht stellt. *In den Großstädten also findet man den Typus der „modernen Seele" in seiner schärfsten Ausprägung.*

Nun wäre es ja eine reizvolle Aufgabe, das Bild dieser modernen Seele im Spiegel der Gesamtkultur zu betrachten. Das wäre jedoch Sache eines vielseitigen Kulturphilosophen. Ich muß mich mit dem engeren Gebiete der *Kunst unserer Zeit* bescheiden und möchte ihre Physiognomie als das getreue *Spiegelbild der modernen Psyche* zu erfassen suchen.

Die moderne Kunst richtet sich ebensowenig wie die Kunst der Kinder und unkultivierten Völker nach Theorien; sie hat sich von allen Voraussetzungen emanzipiert und fragt nicht erst um die Erlaubnis, ob sie dieses oder jenes machen

dürfe. Sie bittet auch nicht bescheiden um Weisungen und Winke; alle Schablonen, die ihr Mutter Theorie mit hilfsbereiter Hand anbietet, weist sie mit Entschiedenheit zurück. Sie kennt keinen äußeren Imperativ, sondern nur den, der aus dem Innern der Seele ruft; sein herrschendes Wort durchzuckt ihre Pinsel und ihre Meißel und ihre flüchtig gleitende Feder.

Aber gerade darum trägt sie uns nicht. Mit der Aufrichtigkeit und Offenheit des naiven Kindes plaudert sie die Geheimnisse ihrer Erzeuger aus und photographiert mit unsichtbaren Strahlen das starre Knochengerüst, das hinter dem zarten schwellenden Fleisch äußeren Scheines und Kulturflunkers liegt. Eine Kunst, die ihre Manieren und Höflichkeitsformen von außen gelernt hat, läßt uns nicht hineinschauen in die innersten Triebkräfte der Seele; das glänzende Auge täuscht uns, der lächelnde Mund verbirgt vielleicht hochschäumende Wogen im Innern, freundliche Worte eine Seele voll Mißtrauen und Haß, ein ausgefüttertes Kleid unebene, unharmonische Formen. Mag jemand über die moderne Kunst denken, wie er will; das wird er ihr nicht nachsagen können, daß sie ihn belüge. Das war nicht immer so, und wir brauchen uns nicht viele Jahrzehnte zurückzubemühen, um dem Grundsatz zu begegnen, Pinsel und Feder hätten die Gedanken zu verbergen, faulende Gräber zu übertünchen und durch das umgeworfene Kleid der Schönheit das wahre Innere zu verhüllen. Selbst die Handschrift mußte ihres individuellen Charakters entkleidet werden und sich an gewisse kalligraphische Formeln binden, wollte man als vollwertiges Glied der besseren Gesellschaft gelten.

Die Neugierde nach allem Psychischen ist heute erwacht. Sie ist in der modernen Wissenschaft ebenso lebendig wie in der modernen Kunst. Wie rastlos arbeitet die Psychologie an der Erforschung der Tier- und Menschenseele! Und ihre Resultate liefert sie gewissenhaft ab an Medizin, Jurisprudenz, Moralwissenschaft. So sehr steht die Psychologie im Vordergrund des Interesses, daß man die wichtigsten Lehrstühle der Philosophie mit Psychologen besetzt hat. Kürzlich haben 106 Universitätslehrer der Philosophie eine Erklärung unterzeichnet, die entschieden die Nachteile einer solchen Besetzung hervorhebt. Die Unterrichtsmethoden werden immer mehr den psychologischen Voraussetzungen der Schüler angepaßt. Man verpönt die früheren Memoriermethoden und die alten Lehrsysteme der Katechismen und Grammatiken, die nichts als ein Abstraktum der vollkommen ausgebildeten Wissenschaft waren. Und die Geschichte? Alle wohltätigen Kruften, die barmherzige Tage und Jahre über so manche Skandale der Vergangenheit gebildet haben, werden von dem unbarmherzigen Hammer der Forschung aufgebrochen; kein Briefpaket ist so fest versiegelt, daß man ihm nicht schonungslos alle Geheimnisse zu entlocken wüßte. Das alles, um ein durchaus realistisches Bild dieser oder jener historischen Persönlichkeit zu gewinnen. Man begnügt sich nicht mehr mit der Erkenntnis der äußeren Geschehnisse, man fahndet nach den verborgensten psychischen Motiven.

Die Kunst aber geht noch weiter. Sie macht sich an die eigene Person des Künstlers. Dieser scheut sich nicht, die eigene Seele mit all ihren

Schwachheiten, ja Schändlichkeiten vor der weiten Öffentlichkeit zu enthüllen in oft zynischen, oft erschütternden Selbstbekenntnissen.

„Und ich sahe eine große Traurigkeit über die Menschen kommen.
Die Besten wurden ihrer Werke müde.
Eine Lehre erging, ein Glaube lief neben ihr: Alles ist leer,
alles ist gleich, alles war!
Und von allen Hügeln klang es wider: Alles ist leer,
alles ist gleich, alles war!"

So sprach Nietzsche, der seinen Gott verloren hatte und ihn mit grausamer Gier auch aus den Herzen der andern reißen wollte. „Und es starben mir alle Gesichte und alle Tröstungen meiner Jugend." Das Lebensprinzip war getötet, die frische Atmosphäre, die unsere Brust schwellt, in der wir leben, uns bewegen und sind, fortgeweht. So ging der Atem langsam und schwer und drückte den Geist nieder in die „Gräberinsel, die schweigsame". Was half ihm da sein Wille, jenes „Unverwundbare, Unbegrabbare, Felsensprengende", jener „Gräber-Zertrümmerer"? Wie satanischer Hohn klingt aus einem solchen Mund die Aufforderung: „So lernt doch über euch hinweglachen!"

Erhebt eure Herzen, ihr guten Tänzer, hoch, höher! Und vergeßt mir auch das gute Lachen nicht.
Diese Krone des Lachenden, diese Rosenkranzkrone: euch, meinen Brüdern, werfe ich diese Krone zu! Das Lachen sprach ich heilig; ihr höheren Menschen, lernt mir — lachen!

Mit starker Faust hat der große Gotteshasser des 19. Jahrhunderts dieses schreckliche Leitmotiv ins Orchester des christentumsfremden Lebens geschleudert, und alle Instrumente nehmen es auf und wiederholen es in allen Klangfarben: Alles ist leer, alles ist gleich, alles war. Ein abgrundstarrender Pessimismus und ein aufgezwungenes Lachen sind die liegende Note im wirren Orgelpunkt des modernen Gemütslebens. Wie oft suchen wir vergebens nach jener natürlichen Fröhlichkeit, die die Kunst von früher durchströmte! Fast nur Leichenzüge mit schwarzen Fahnen kennt unsere Kunst, selten freudenrauschende Feste, die Herz und Gemüt laben und mit neuem Lebensmut füllen. Und hören wir irgendwann und irgendwo gellendes Lachen, dann ist es oft nur der Ausbruch tierischer, bacchantischer Lust, die in dem Augenblick ihrer höchsten Brünstigkeit das lockende Angesicht in den grinsenden Totenschädel des Vergangenen wandelt. Also sprach Zarathustra: „Weh spricht: Vergeh! Doch alle Lust will Ewigkeit — tiefe, tiefe Ewigkeit!" Wer aber schenkt ihnen diese Ewigkeit der Lust, da sie ihren Gott, den Ewigkeitsspender begraben haben?

Die moderne Dichtkunst ist wie ein Hain voll schwarzer Zypressen und starrender Felsen, wie eine hoffnungsleere, von bangem Schweigen umdüsterte Toteninsel:

„... Eingezwängt in zehn ‚du sollst', in zehn, in hundert, in tausend ‚du sollst' ...
Traurig bin ich, traurig, traurig ..." (Joh. Schlaf.)

Erschütternd klingen die Klagen jener, die sich am Ende ihrer Wanderung vom Leben betrogen fühlten:

„. . . Ich bracht' als Kapital
Kraft, Mut und Glauben in den Lebenshandel.
Was löst' ich damit? Ungemess'ne Qual!

Es kam ein Schmerz, dann heiße Sehnsuchtsnot.
Dann rote Sünde und durchschwelgte Nächte,
Von denen jede Gift im Becher bot. . . ." (Busse-Palma.)

Mit Recht sagt Lienhard von der modernen Großstadtdichtung, sie stamme aus einer kümmerlichen Welt und wurzle in Tiefenstimmungen, ob sie sozial oder pathologisch, naturalistisch oder symbolisch sei.

Die moderne Musik ist die treue Begleiterin der Dichtung. Da hat Richard Strauß in einem seiner früheren Orchesterwerke „Tod und Verklärung" zu schildern versucht. Mit dem Gefühlsgehalt des christlichen Todes und der christlichen Verklärung hat das Werk nichts gemein. Ein Herrenmensch ringt auf dem Totenbette verzweifelt mit seinen Schmerzen und überschaut nochmals sein Leben voll kleiner Freuden und großer Bitternisse. Wir hören die letzten Herzschläge, den stockenden Atem, das ersterbende Todesröcheln. Und dann beginnt eine „Verklärung", die mehr einem Sinnenrausch mit allen Dissonanzen der Vergänglichkeit gleicht als einem Zustand ewigen Glückes. Man erinnert sich an die Worte: „So lernt doch über euch hinweglachen!" Ein anderes Werk von Strauß, „Also sprach Zarathustra", greift unmittelbar auf Nietzsche zurück. In Tönen wird geschildert, wie ein Mensch zuerst in der Religion seine Befriedigung sucht, dann im Sinnentaumel, dann im wissenschaftlichen Streben und endlich — im erlösenden Lachen!! Karl Bleyle, ein noch junger Komponist, scheint sich die musikalische Interpretation Nietzsches zur Lebensaufgabe gemacht zu haben. Delius hat aus „Zarathustra" eine „Messe des Lebens" genommen und mit dem Feiergewand moderner Musik bekleidet. Diese Messe des Lebens soll den „Modernen" wohl einen Ersatz für das Kunstwerk unserer katholischen Opferliturgie bieten. Sie möchten gar zu gern die werbende Kraft, die unsere Kirche in ihrem Gottesdienst besitzt, für ihren öden Atheismus flüssig machen.

Aber auch die absolute Musik, die nicht Begleiterin eines Textes ist, findet man voll pessimistischer Stimmungen. Man hatte schon Wagners Musik schopenhauerisch genannt, und es ist in der Tat trotz vieler freundlicher Züge manches an ihr, was uns wie ungelöste Rätsel, wie unbefriedigte Notwendigkeiten anmutet, z. B. die Vorliebe für den „autoritätslosen" Quartsextakkord und den sehnsuchtsgesättigten Nonenakkord. Die nachwagnerische Musik ist fast nur noch ein Weinen, Seufzen, Klagen, flehendes Bitten, wildes Aufschreien, gellendes Lachen. Vergebens suchen wir die heitere Lebensbejahung eines Mozart und Haydn, ja wir sind an die überernsten Züge der modernen Musik bereits so sehr gewöhnt, daß uns jedes naive, harmlose Musizieren als oberflächlich und als Kontrast mit unsern Kulturbedingungen und infolgedessen mit unsern seelischen

Gemütsschwingungen erscheinen möchte. Eine fast unverantwortliche Vernachlässigung des so wichtigen Volksliedes ist die Folge.

Wie wenig Fröhlichkeitswerte unsere bildende Kunst bietet, hat Bischof v. Keppler in seinem herrlichen Büchlein „Mehr Freude" gezeigt. Während die Gotik sich gewissermaßen von den Gesetzen der Schwerkraft losgelöst hat und ihren Flug ins Überirdische, Transzendentale nimmt, arbeitet die moderne Architektur mit wuchtigen, niederdrückenden Massen, denen gegenüber der Mensch das Gefühl der Ohnmacht und Kleinheit bekommt. Die Plastik steht mehr denn je im Dienste der Grabmalkunst mit ihren ewig wiederkehrenden Motiven trauernder Genien, händeringender Frauen, schmerzgebeugter Gestalten. Das schamlose Grabmal Bartholomés im Pariser Père Lachaise konzentriert in sich die aller Hoffnung bare Todesstimmung der modernen Menschheit. Wo die Bildnerkunst frei ist, steht sie vielfach im Dienste harter Arbeit wie bei Meunier, oder schwermütiger Stimmungen wie bei Klinger, oder des ungelösten Lebensrätsels wie bei Rodin, dessen Gestalten, eben aus dem Urstoff geboren, ihre Lippen zur Frage zu öffnen scheinen: „Was nun?"

Daß auch die moderne Malerei einen bald mehr realen, bald mehr mystischen Pessimismus widerspiegelt, beweisen schon ein paar willkürlich aus der neuen Kunstgeschichte herausgegriffene Namen: Rossetti, Burne-Jones, Laermans, Böcklin, v. Hofmann, Hodler, van Gogh, Khnopff, Toorop, Klims, Stuck, Picasso, Schäffner. Die Habermannschen mondän-blasierten Modelle sind aus Dirnenspelunken geholt und künden mit ihren abgelebten Zügen den trostlosen Bankrott des Lebens.

Der Pessimismus ist allerdings das einzig konsequente Verhältnis des am Irdischen haftenden Menschen zum Leben. Denn wo alles auf das Wohlbefinden im Diesseits — gerichtet ist, da kann die Enttäuschung nicht ausbleiben. Ein echter Optimismus und eine echte Freude sind nur möglich, wenn ewige Sterne ins Menschenleben hineinleuchten. Selbst der sozialdemokratische Abgeordnete Fischer muß die Psyche des Ungläubigen mit den Worten charakterisieren: „Der Lebensrhythmus ist zerstört, das Leben erscheint zwecklos, trostlos."

Eine vom Christentum und seinen Jenseitshoffnungen abgewandte Kultur schreitet in der Einengung auf das Diesseits notwendig bis zum vollen Egoismus fort. In der Tat ist die moderne Kultur ausgesprochen egozentrisch, mag man das nun Psychologismus nennen oder Subjektivismus oder Individualismus oder Hedonismus oder Egoismus oder — unter Mißbrauch eines schönen Wortes — Sozialismus. Denn auch der Sozialismus geht mit seinen unerreichbaren Idealen ganz auf das irdische Glück des Individuums hinaus. Selbst der Pantheismus ist eigentlich nur der höchste Grad des Ich-Kultus, eine Ich-Vergötterung. Diese Egozentrik liegt freilich durchaus nicht im Wesen der heutigen Gesamtkultur. Soweit die Kultur wahre und bleibende Güter gebracht hat und bringt, ist sie mit christlicher Anschauung recht wohl vereinbar. Aber die moderne Kultur birgt schwere Gefahren zum Egoismus in sich, und ein großer Teil der Menschheit ist diesen Gefahren leider unterlegen.

Tatsächlich ist auch die Kunst zu einer Ich-Kunst geworden, deren Streben fast nur noch auf durchaus persönliche, originelle Noten geht. Volkskunst als Ausdruck einer Massenpsyche ist der gerade Gegenpol dieser modernen Kunst. Darum ist ihr auch die Kritik des Publikums gleichgültig; sie gibt sich ihre Kunstgesetze selbst und verachtet jede Heteronomie auf ethischem und ästhetischem Gebiet. Odi profanum vulgus et arceo. Daher bei einzelnen Künstlern eine Verschiedenheit von Stil, Auffassung, Technik, wie sie früher kaum die künstlerischen Revolutionen von Jahrhunderten hervorbrachten. Schärfere Gegensätze wie etwa Toorop—Liebermann, Hildebrand—Rodin, P. Lenz—Corinth, Carrière—van Gogh, Humperdinck—Reger lassen sich schwerlich ausdenken. Die Folge davon ist eine Verlegenheit der alten Theorie, die sich in dem Wirrwarr der modernen Kunst nicht mehr zurechtfindet, und eine Gegensätzlichkeit des Urteils, das sich in den Extremen dithyrambischen Lobes und niederschmetternder Verdammung bewegt. Der Maßstab der Kritik ist eben auch wieder rein individuell, von der Möglichkeit des Einfühlens in das zu beurteilende Werk abhängig.

Durchaus egoistisch betont sind in der modernen Kunst namentlich die erotischen Motive, die sich mit einer Freiheit ohne Zaum und Zügel breit machen. Vielleicht ist man in keiner andern Beziehung ebensosehr „jenseits von gut und bös". Die Kunstausstellungen sind mit Menschenfleisch angefüllt. Ein erschreckend großer Teil der „schönen" Literatur lebt von Ehebruch und Perversitäten. Die Plastik scheint sich die Darstellung des Fleisches fast zur einzigen Aufgabe gemacht zu haben. Nicht wenige Bücher und Bildwerke sind so schamlos, als ob die verkommensten Zeiten des alten Heidentums wiedergekehrt wären. Wie sollte auch die Praxis besser sein als die Theorie? Dr Max Kemmerich, der sich in seinem „Kausalgesetz der Weltgeschichte" (I, München 1913, 183) einen Platz bei den großen Denkern der Menschheit anweist, sagt in demselben wunderlichen Buch (S. 55 166): „Ich habe wiederholt betont, daß eine sexuelle Moral überhaupt nicht existiert. Sie ist ein Ammenmärchen und ebenso blödsinnig, als wenn ich von einer Tafel- oder Verdauungsmoral reden würde." „Daß unsere Gesetzesmoral, die der 12 (!!) Gebote, völlig unzureichend ist, kann keinem Zweifel unterliegen. . . . Sie versagt bei der sittlichen Persönlichkeit, die auf dem Boden der Selbstverantwortung steht." Man möchte meinen, daß wenigstens die Künstlerinnen vor solchen Brutalitäten zurückschreckten. Aber das „moderne" Weib hat sich just ins Gegenteil von dem gewandelt, wonach die weibliche Natur strebt. Seine Züge erhalten etwas Hartes, Amazonenhaftes, Herausforderndes. „In unserer erotischen Kultur", sagt Rich. Hamann, ein feinsinniger Kenner unserer Zeit, in seinem Buche „Impressionismus in Leben und Kunst", „sind die heftigsten Brunstschreie von Frauen ausgestoßen worden." Viktor Blüthgen schreibt im „Türmer" (Juniheft 1913): „Die Moderne hat eine schwere Verantwortung auf sich geladen, indem sie das Geschlechtsleben der gärenden Jugend in den Mittelpunkt ihrer Kunst gestellt . . . und gewissermaßen gesellschaftlich gemacht hat. . . . Die Einschätzung, die das keusche Eheleben zu seinen Ungunsten von hier aus sich gefallen lassen mußte, hat den Libertinismus in erschreckendem Maße auch in die Ehen getragen. Sie ist tief gesunken im Preise, die Keuschheit,

sie und die Treue; sie sind ein Spott geworden. . . . als Bestandteile einer veralteten Weltanschauung, die überwunden werden muß. . . . Und wie dann das Weib als der unbeherrschtere Teil von jeher dem Manne, wenn es schon die Scham fallen läßt, an Schamhaftigkeit überlegen gewesen ist, so hat es darin in der modernen Dichtung den Vogel abgeschossen." *Dieser gesteigerte erotische Trieb bei den Modernen steht in umgekehrtem Verhältnis zu einem gesunden, vom Schöpfer gewollten Fortpflanzungswillen.* Er steht einzig dem egoistischen Hedonismus zu Diensten, der dem Wohle des Ich alles opfert, der kalt lächelnd dem Verfall der Nation zusieht und mit willenlosem Achselzucken die Tore vom Osten öffnen läßt, durch die fremde Völker über kurz oder lang hereinzubrechen und das Germanentum aus seinem uralten Herd zu verdrängen drohen.

Der Egoist scheut vor jeder Assoziation mit andern zurück. Die würde ihn ja zu einem Teil des Ganzen machen und ihm die Herrscherkrone der *Autonomie* rauben! Aber selbst das Herrschen über andere ist ihm zur Qual, er will keine Untertanen, für die er zu sorgen hat, *sein Leben soll ohne Rücksichten auf andere sein*, frei nach innen und außen. Heimat und Vaterland, Kaiser und König, Familie und Verwandtschaft sind für ihn keine gefühlsbetonten Begriffe mehr; er erblickt in solchen Beziehungen Fesseln seiner Freiheit, Hemmnisse seiner Launen. Nur insoweit existiert für ihn der Nächste, als er Mittel ist für seine ichsüchtigen Zwecke. Der „Moderne" ist *überzeugter Anhänger des Grundsatzes „Der Zweck heiligt die Mittel"*, und Kemmerich mußte es von seinem Standpunkt aus mit Recht als eine der widerlichsten Erscheinungen im Kampfe gegen den Jesuitismus bezeichnen, daß die protestantischen Gegner diesen Grundsatz verwerfen. Da nun aber der Mensch, ob er will oder nicht, ein animal sociale ist, gebiert das widernatürliche Sichselbstgenügenwollen eine tiefe Traurigkeit, die schließlich das Fiasko des Lebens durch eine Kugel ins eigene Herz quittiert.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, *daß auch die moderne Kunst nur inneren Imperativen gehorcht* und sich um äußere Beziehungen nicht kümmert, daß sie die Autonomie des eigenen Genies der Heteronomie einer Schule entgegenstellt. Die Worte „Kunstschule" und „Akademie" klingen dem modernen Künstler ebenso hart und schrill wie das Wort „Herdenmenschentum", das er in jeder Form so sehr haßt. Seine Werke wollen und sollen mit den Werken anderer keine Ähnlichkeit haben. Lieber erniedrigt er sich zum grasfressenden Nabuchodonosor, als daß er mit andern aus derselben Schüssel äße. Das Wort „Wahnsinn", womit das Publikum seine Werke schilt, klingt ihm süß, weil es für ihn die beste Gewähr ist, daß er Ureigenes geboten hat. Das ist der psychologische Entstehungsgrund der Expressionisten, Futuristen, Kubisten, Synchromisten mit ihrem kurzlebigen Eintagsdasein. Je mehr sich der moderne Künstler zu isolieren weiß, um so höher schätzt er sein Königtum, und es ist ihm sauer genug, daß er in der Sorge ums tägliche Brot schließlich doch sozialen Genossenschaften beitreten muß, in denen er materiellen Rückhalt findet. Erst recht gleichgültig sind ihm ethische Rücksichtnahmen auf die Gefühle des Publikums. Darum jener beißende Hohn und Spott auf alle Sittlichkeitsapostel, die unausgesetzten Versuche, das

öffentliche Gewissen immer laxer zu machen und die Gerichte immer mehr auf den l'art pour l'art-Standpunkt hinüberzuziehen. Durch die Kunst, religiöse oder patriotische Zwecke anzustreben, gilt als die niedrigste Herabwürdigung, als ein Majestätsverbrechen. Die Völker aber werden so eines ihrer edelsten Erziehungsmittel beraubt.

Dauernde Zustände widerstreben einem stets das gegenwärtige Gut, die Lust des Augenblicks suchenden Sinn. Daher das Lebemenschentum und die Schmetterlingsliebe an Stelle einer festen Ehe, die Scheu vor Berufen, die Tag für Tag das gleiche Arbeitspensum erheischen, die Freizügigkeit an Stelle eines festen Wohnsitzes. *Die Geduld* ist in Ansehen eines konsequenten Egoismus keine Tugend, sondern die stärkste Untugend. Darum Tod allen Hindernissen, nicht mühsames Umgehen. Dem Augenblicksstreben ist auch *alle Rückschau und Vorschau fremd*. Es gibt *keine Reue* über das Vergangene, sondern nur anders gerichtete Lusttriebe; es gibt *keinen Vorsatz*, der das zukünftige Handeln festlegen möchte und dem Willen eine dauernde Richtung gäbe. „... Nun aber ist Reue eines von jenen Gefühlen, die den Nutzungskoeffizienten der Arbeit wesentlich reduziert. Darum können wir die Reue nicht brauchen" (Kemmerich a. a. O. 85). *Das Sichausleben ist die höchste Lebenskunst*, die einzige Sittennorm, keine äußere bindende, sondern eine innere befreiende. *Treue und Dankbarkeit*, deren Wurzeln in der Vergangenheit und deren Früchte in der Zukunft liegen, sind der Höflichkeit des Augenblicks gewichen. Auch die *Pünktlichkeit*, die ja nur das genaue Ausführen eines bestimmten Vorsatzes ist, mußte aus dem Tugendkanon des Modernen gestrichen werden. Entsprechend dieser losen Verwurzelung der Entschlüsse und Handlungen will der moderne *dichtende Philosoph* nicht die objektive Wahrheit, nicht logisches, diskursives Denken, sondern *die Bloßlegung seines momentanen Bewußtseinsinhaltes* in künstlerischer Form. Keine Frage macht ihn verlegener als die, die jeder Philosophie Alpha und Omega ist, die Frage nach dem „Warum". „Du fragst warum", sagt wieder Nietzsche, „ich gehöre nicht zu jenen, welche man nach ihrem Warum fragen darf. Ist denn mein Erleben von gestern? Das ist lange her, daß ich die Gründe meiner Meinung erlebte." *Darum will ein solcher Philosoph auch nicht überzeugen, sondern überreden*; sein Bindemittel ist Rhetorik, nicht Logik. Der Zauber der kunstvollen Sprache soll den Leser gewinnen, nicht die Durchschlagskraft der Gründe. Der Weg geht durchs Gefühl, nicht durch den Verstand. Es ist ein Träumen in Begriffen.

Das alles steht unverkennbar auch in der Physiognomie der modernen Kunst. Wo ist jenes Durchdachte, fest Normierte, das die Signatur früherer Kunstepochen bildet, wo jenes Gefühl für Ebenmaß und Proportion, das man ehedem als selbstverständliche Vorbedingung jeglichen künstlerischen Schaffens in Ehren hält? Alle diese Schranken sind gefallen. *Das Momentane ist's, was den Künstler lockt*; das augenblickliche Erlebnis mag, ja soll in derselben unproportionierten Form, in der es erlebt wurde, festgehalten werden. Es interessiert den Künstler nur der erste Schöpfungstag, der die Materie ins Dasein rief, nicht die folgenden, die sie ordneten. Ein musikalisches Motiv muß ebenso, wie es im

Innern erklingt, zu Papier gebracht werden. Jedes weitere verstandesmäßige Ausarbeiten, etwa im architektonischen Rahmen einer Fugendisposition, gilt nichts mehr. Nur ursprünglich Gefühltes hat Platz im Kunstwerk, nichts Gearbeitetes. Der Maler stürzt wie ein Raubvogel auf sein Objekt, um es ganz so, wie er es gepackt hat, festzuhalten. Er kennt kein Zurechtstellen seiner Figuren, keine theatralische Pose, sondern nur die unmittelbare Natürlichkeit. Daher muß er auch mit der Ausführung eilen, soll ihm nicht die Frische der ersten Empfindung verloren gehen. Er hat keine Zeit für seine Technik, sondern in breiten Fetzen setzt er seine Farben an ihren Platz. Es drängt ihn schon wieder zu Neuem, und so muß er sich das Alte schnell von der Seele malen. Gelingt es nicht auf den ersten Wurf, so mag das Bild unfertig stehen bleiben. *Zum Korrigieren oder gar zum feinen Ausführen fehlt ihm die Geduld.*

Darum liebt man heute nichts so sehr wie die *Skizze*, da sie das Erlebnis am unmittelbarsten wiedergibt. Man wundert sich über die alten Künstler, die in oft jahrelanger, mühsamer Geduldsarbeit ihre Skizzen ins Große übertrugen und ihnen durch unermüdliches Feilen den Reiz der Unmittelbarkeit nahmen. Darum auch ist *unter allen Gattungen der Kunst keine so übel angeschrieben wie die Historienmalerei*, die ohne kühle Reflexionen nicht denkbar ist und zum unmittelbar Erlebten den schroffsten Gegensatz bildet. Und es ist, als ob sich das Farbenmaterial, das heute käuflich ist, an jenem Bevorzugen des Momentanen rächen und die Konsequenz daraus ziehen wollte: es bricht schon nach wenigen Jahren zusammen und macht aus dem Bild eine Ruine. Die moderne Buchkunst bemüht sich ganz entgegen dem sonst so hartnäckig betonten Zweckmäßigkeitsstreben, die Büchertitel zwar künstlerisch, aber möglichst unleserlich zu machen, damit der Leser ja nicht in die Versuchung falle, statt der Pforten des Gemütes, die des Verstandes zu öffnen.

Dieses *Bevorzugen des Gemütes* hat des weiteren jene Vorrechtstellung der Musik unter den Künsten zur Folge, da sie ja die reinste Art von Gemütskunst darstellt und ihr Wesen, das ja Bewegung ist und steter Wechsel, der Scheu des Modernen vor allem Ruhen und Stillstehen am besten entspricht. Und selbst diese Bewegung muß noch beschleunigt werden durch oft überhastete Tempi. Sogar *das moderne Drama ist zur Gemütskunst geworden* und möchte an Stelle einer straffen, stetig fortschreitenden Handlung den aus ihr gewonnenen Stimmungsgehalt zur Darstellung bringen. In der Lyrik verabscheut man die Abteilung in gleiche Strophen, die Einzwängung seiner Gedanken oder vielmehr Gefühle in ein festes Versmaß, das Austönenlassen der Verse in klingende Reime. Die *Prosa* will nichts mehr wissen von langen, künstlich gebauten, logisch fortschreitenden Perioden, sondern kurze, oft abgerissene, unverbundene Sätze und Ausrufe bilden das sprachliche Gewebe.

Der Moderne fürchtet sich vor keiner Seelenstimmung mehr wie vor der *Langweile*. Das Wort bezeichnet schon das Gegenteil des Momentanen und Flüchtigen; es ist das Stehenbleiben bei einem Erlebnis, bei einem Gemütszustand. Darum gilt auch das ringende Forschen höher als der feste Wahrheitsbesitz; die Freude am Finden ist der Freude am Suchen gewichen. Das zeigt

sich unverkennbar in den langen Dissonanzengängen der modernen Musik, in der Rätsel aufgebenden impressionistischen Technik. Selbst der ewige Glückszustand des Jenseits stachelt das Begehren nicht mehr auf. Es hat einmal ein geistreicher Mann gesagt: „Wenn über einer Türe stünde: ‚Hier geht's zum Paradies', und gleich daneben über einer andern: ‚Hier geht's zu einem Vortrag über das Paradies', dann würde die Mehrzahl durch die letztere Türe schreiten." Kemmerich kann sich nichts Langweiligeres vorstellen als den christlichen Himmel mit seinem Alleluja; Eßwein spricht von der plumpen Jenseitswelt des Christen (Alfred Kubin, München 1911, 33). Sie bedenken nicht, daß die ewige Ruhe zugleich ewige Tat ist. Bei diesen „Modernen" muß ein Vergnügen das andere jagen, ein Sport den andern, eine Mode die andere. Selbst das Anormale und Krankhafte wird mit frohem Willkommen begrüßt, wenn nur die Nerven immer aufs neue aufgepeitscht und aufgerüttelt werden. Unsere Zeit ist der gerade Gegenpol der schlichten Biedermeierzeit mit ihren Gartenhäuschen- und Posthornidyllen, ihren Mondscheinträumereien und Mendelssohnliedern, ihrer Ruinenromantik und ihren Richterbildern, ihren Gitarreabenden und Oratorienkonzerten, ihrem Poccischen Kinderhumor und ihren altdeutschen Sagen und Märchen. Die Psyche des Verbrechers interessiert mehr als die des Heiligen, und die ausführlichsten Gerichtsverhandlungen werden um so gieriger verschlungen, je mehr sie Pikantes und Absonderliches bieten. Spiritismus, Okkultismus und die im Dienste dieser Sekten stehende Neokunst sorgen für neuartige Nervenerregungen. Die Dissonanz ist die moderne Harmonie, die Unrast der moderne Friede, das Häßliche die moderne Schönheit, die Sünde die moderne Heiligkeit, die Höflichkeit die moderne Güte, Rücksichtslosigkeit die moderne Nächstenliebe, Selbstdienst der moderne Gottesdienst — wirklich und wahrhaftig eine Umwertung aller Werte.

Wir werden uns zu fragen haben, welches denn die Ursachen einer solchen Umwertung aller Werte sind. Die Machtworte Nietzsches mit ihren lohenden, leuchtenden Blitzen? Sie haben gewiß das Ihrige getan, aber schließlich haben sie doch nur die Keime erschlossen, die längst in der Menschheit unserer Tage schlummerten. Sie haben Leuten mit bereits gebrochenem Gottesglauben rücksichtslos alle egozentrischen Konsequenzen vorgeführt, die sich aus dem Atheismus ergeben. Das Ruhen im Geschöpf hatte den Schöpfer vergessen lassen. Die fühlbaren Seligkeiten überwogen die einstweilen nur durch den Glauben erfaßten. Die Geheimnisse, die durch die großartigen Entdeckungen der Neuzeit enthüllt wurden, überstrahlten die Offenbarungen einer himmlischen Welt. Kaum hatte Kant das Ich in den Mittelpunkt gestellt, da öffneten sich dunkle Tore und zeigten die Wunder des Dampfes und der Elektrizität gleichsam als eine Bestätigung der autonomen Königsmacht des Menschen. So wähnte dieser auch ohne Gott fertig zu werden, und es bedurfte nur der Donnerworte eines Nietzsche, um auch hier den breiten Bildungsmassen die Konsequenzen in ihrer ganzen Schärfe zu ziehen und alle bislang gangbaren Werte umzuwerten.

Mit den neu erschlossenen Naturkräften war aber die Menschheit nicht nur vor eine Unzahl neuer Aufgaben gestellt, sondern es war auch der Entdeckertrieb geweckt, das Forschen nach weiteren Naturgeheimnissen. So begann

jenes Hasten und Jagen in Technik und Wissenschaft, das jene Nervosität erzeugte, unter deren Schwerdruck die heutige Menschheit leidet. Die Großstädte sind die Verbreitungszentren dieser Volksseuche. Alles ist dort in Fluß. Menschenmassen wogen durch die Straßen auf und ab, hier rast ein Auto vorüber, dort ein elektrischer Wagen, hier wird ein Haus niedergerissen, dort ein neues gebaut, kaum will man sich an seinen Schreibtisch setzen, da klingelt's am Telephon, heißgierige stehen vor den eben angeschlagenen Zeitungstelegrammen, riesige Plakate versuchen die Vorübergehenden in Theater, Konzerte, Bälle, Vorträge, Auktionen, Ausstellungen zu locken usw. Wer jahraus jahrein diesen steten kinematographischen Wechsel von Sinneseindrücken mitmachen muß, verliert allen Sinn für das Friedliche, Ruhende, Bleibende. Es kommt ein Drang in ihn nach jeder Änderung des Bestehenden; die äußere Unruhe pflanzt sich fort in die Seele und erzeugt jenen Durst nach dem Momentanen, den wir als Signatur der modernen Menschheit festzustellen versucht haben.

Unter einer solchen beständigen Hochspannung des psychischen Lebens muß auch das physische verkümmern, und wir begreifen es, selbst wenn wir von direkt schlimmen Einflüssen der Großstadtatmosphäre ganz absehen, daß bei der Musterung 1908 aus den Großstädten nur 6,14%, militärtauglich befunden wurden, gegenüber 64,43%, aus den ländlichen Gemeinden bis zu 2000 Einwohner. Wenn wir außerdem die erschreckliche Völkerwanderung in die Großstädte in Betracht ziehen — 1864 gab es 7 Großstädte in Deutschland, 1910 48, die dazu noch ihre Einwohnerzahl meist um das Doppelte und Dreifache vermehrt haben —, dann verstehen wir, daß allmählich die ganze Nation von jener psychischen Erregung infiziert wird. Da die moderne Kunst fast ausschließlich ihre Heimstätte in den Großstädten hat, konnte sie uns ein so getreues Bild der modernen Psyche bieten. Wie sie aber selbst diesem Urboden entquillt, so trägt sie auch wieder zur weiteren Verbreitung dieser Erregung bei. Es ist eine gegenseitige Ursächlichkeit zwischen Großstadtleben und moderner Kunst.

Somit stünde es also schlimm um modernes Leben und moderne Kunst? Man wird unterscheiden müssen. Es hat gerade diese fieberige Hast Wissenschaft und Fortschritt mächtig gefördert. Unsere Zeit gleicht einem frühreifen Genie, einem Wunderkind. In zwanzig Jahren wurden mehr neue Erkenntnisse erschlossen als sonst in hundert, mögen auch die vielen unbewiesenen Hypothesen und Irrtümer, die nebenher liefen, eine unerfreuliche Begleiterscheinung bilden. Auch hat das Besinnen aufs Psychologische unstreitig viele neue künstlerische, wissenschaftliche und didaktische Werte gebracht. Daher irren die Kulturpessimisten. Sie sehen nur das Dunkle und nicht auch das Licht. Allein die physische und moralische Gesundheit unserer Generation ist ernstlich bedroht. Wir verbluten an unserer drängenden Güte. Das Gute, das die Modernen gebracht haben, kann eigentlich erst eine kommende Generation genießen, wenn sie sich auf sich selber besinnt und sich innerlich regeneriert und vor allem auch wieder ihr höheres, überirdisches Ziel ins Auge faßt. Ob eine solche Regeneration zu erwarten steht? Wenn wir das Schicksal früherer

Kulturen betrachten, die eine ähnliche impressionistisch gerichtete Psyche hatten, wenn wir ferner bedenken, mit welcher Blindheit man volks- und staatszersetzenden Tendenzen freie Bahn läßt, dagegen den durch Jahrhunderte erprobten konservativen Richtungen Schwierigkeiten über Schwierigkeiten in den Weg legt, dann könnten leicht düstere Vorahnungen aufsteigen.

Anderseits läßt sich freilich nicht verkennen, daß sich in den letzten Jahren eine gewisse Materialismusmüdigkeit geltend macht, die immerhin die Hoffnung begünstigt, daß sich der moderne Mensch, wenn auch nach manchen Irr- und Umwegen, wieder zurecht finde, daß er sein höchstes Ziel wieder gewinne.

In der Wissenschaft tritt als Zeichen der aufsteigenden Morgenröte vor allem die Tatsache hervor, daß die Metaphysik wieder in ihre Ehrenstellung eingesetzt wird. Damit wäre auch das Fundament für eine wahre Gotteserkenntnis und die Grundlage des christlichen Glaubens wiedergewonnen, die ohne Metaphysik nicht denkbar sind. Dem Aufmerksamen kann es auch nicht entgehen, daß sich eine gewisse religiöse Sehnsucht, eine Adventstimmung durch das moderne Gemüt hindurchzieht. Mag diese Sehnsucht einstweilen auch noch so sehr in die Irre gehen und ihre Befriedigung in einem Phantom suchen, so ist doch schon die Tatsache, daß sich wieder höhere geistige Bedürfnisse regen, ein hoffnungweckendes Zeichen. Auch hier ist die Kunst wieder ein Spiegelbild der Zeitstimmung. Das Geistige gelangt wieder in den Vordergrund des Interesses. Wer die letzten Kunstausstellungen besuchte, konnte sich wundern über die vielen Bilder, die religiöse Stoffe behandelten. Zwar hatten sie in den seltensten Fällen das richtige religiöse Gefühl getroffen, aber die erfreuliche Tatsache bleibt doch bestehen, daß auch die Kunst wieder nach höheren Idealen auszuschauen beginnt. Auch die Theater bringen wieder religiöse, ja speziell katholische Stoffe wie das „Mirakel", die „Verkündigung", „Jedermann", den „Schmuck der Madonna", „Genesius", „Sulamith". Wagners „Parsifal" wird gewiß ebenfalls zur größeren Wertschätzung idealer Stoffe beitragen. Vieles an diesen Stücken ist ja noch nicht schlackenfrei und macht Zugeständnisse an Sensation und Sinnlichkeit, aber auch das „geringere Übel" ist immerhin ein Fortschritt zum Guten, denn es verdrängt das „größere Übel". Erfreulich ist ferner die Sittlichkeitsbewegung, die immer weitere Kreise erfaßt und wenigstens die schlimmsten Dinge aus der Öffentlichkeit in die schmutzigen Schlupfwinkel zurückweisen will. Ebenso verdienen die Bestrebungen zur Förderung der Mäßigkeit als Regenerationssymptom verzeichnet zu werden. Somit ist die Krankheit der modernen Seele doch nicht hoffnungslos.

Ist auch die moderne Kunst krank? Jedenfalls nicht deshalb, weil sie eine kranke Zeit darstellt, denn das Spiegelbild eines Kranken ist nicht selber krank. Aber macht dieses treue Spiegelbild nicht krank? Ist es nicht wie Gift, das, in sich ebenso „gesund" wie jede andere Substanz, dennoch organismustötend wirkt? Ohne Zweifel: ja — in all den Fällen, wo der Gegenstand so dargestellt ist, daß die Gesetze der Religion oder der Sittlichkeit verletzt werden.

Sobald aber diese Gefahr nicht besteht und sobald es sich außerdem um völlig gesunde Menschen handelt, die stets das richtige Gegengift reifer Erfahrung bei sich führen und intakte Nerven haben, ist die moderne Kunst außerordentlich schulend und psychologisch interessant, und sie kann einen erlesenen ästhetischen Genuß vermitteln. Allein die Mehrzahl unserer Menschen ist eben nicht mehr völlig gesund und lebt in beständiger Nervenirritation. Auf sie wirkt diese Kunst wie ein lange fortgesetzter Gebrauch narkotischer Mittel.

Von der Unterscheidung in pathologische und gesunde Kunst wollen die Modernen freilich nichts wissen. „Als ob dieser flache volkshygienische Standpunkt irgend Sinn hätte, wo es sich um die Erforschung feinster, kompliziertester, seltenster Leistungen des Menschengeistes handelt . . ." sagt Eßwein (Alfr. Kubin 30). Aber der weitausschauende Sozialpolitiker, dem es um die Gesundheit des Volkes Ernst ist, wird anders urteilen als der einseitige Ästhet.

Moderne Seele und moderne Kunst — beide bedürfen der Wegeleiter und Führer. An uns alle ergeht der Ruf. Sollten wir, denen durch Gottes Huld ein Stern zum glücklichen Ziele leuchtet, es ruhig geschehen lassen, daß unsere Brüder in die Irre gehen? Uns hat das moderne Leben nicht nur neue Güter gebracht und neue Himmelsstaffeln gebaut, es hat uns auch die Bürde neuer Pflichten auferlegt. Mit Predigt, Beichtstuhl und öffentlichen Andachtsübungen allein kommt man der modernen Seele vorerst nicht bei. Hier liegt das Problem der Großstadtseelsorge, dessen Lösung eine Hauptaufgabe der Pastoral, eine Hauptaufgabe auch des Laienapostolates sein muß. Wenn schwere Gewichte die negative Wagschale nach unten ziehen, müssen noch schwerere auf die positive Wagschale gelegt werden. Kulturpessimisten können wir beim Kampfe um die Rückgewinnung der modernen Seele nicht brauchen. Nur froher Optimismus führt ans Ziel.

Joseph Kreitmaier S. J.

Rezenſionen.

Ein Weiherituale der römiſchen Kirche am Schluſſe des 1. Jahrhunderts. Herausgehoben von *Theodor Schermann.* 8° (VI u. 80) München-Leipzig 1913, Walhalla-Verlag. *M* 4.—

Im Jahre 1912 gab der gelehrte Benediktiner Paul Cagin eine Arbeit heraus (L'Eucharistia, Canon primitif de la Messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies, Rome-Paris-Tournai, Desclée), in der er behauptet, nunmehr den aus dem 1. Jahrhundert ſtammenden Urkanon jeder Meßliturgie gefunden zu haben. Die zünftige Kritik iſt über dieſe Theſe ſo verblüfft, daß ſie ſich mit ihrem Urteil noch kaum hervorgewagt hat. Und nun bietet, faſt gleichzeitig mit Dom Cagin, Prof. Dr Schermann eine Unterſuchung, deren Ergebnis im obenangeführten Titel ausgeſprochen iſt, ein Ergebnis, das, wenn es der Kritik ſtandhält, von ungleich größerer Bedeutung iſt als der von Dom Cagin verfochtene Urkanon.

Ein merkwürdiges Zuſammentreffen will es, daß beide Forſcher ihre urchriſtlichen Liturgieſtücke aus Schichten herausheben, die als Ganzes genommen einer ſpäteren Periode angehören, nämlich aus der ſog. „Ägyptiſchen Kirchenordnung", welche nach früherer Schätzung (Funk) der Mitte des 5., nach neuerer Prüfung (Achelis, Harnack, E. Schwartz) der Wende des 3. zum 4. Jahrhundert angehört, und beide Forſcher ſtützen ſich nicht ſo ſehr auf den griechiſchen Text, als auf die zuverläſſigeren Bruchſtücke der lateiniſchen Überſetzung, die E. Hauler in einem Palimpſeſt von Verona entdeckt und im Jahre 1900 herausgegeben hat. Es folgen in dieſem Texte in ununterbrochener Reihe mehrere liturgiſche Gebete und Anweiſungen, die nach Schermann ihre Entſtehung verſchiedenen Zeiten verdanken. Als älteſte, dem 1. Jahrhundert angehörige Beſtandteile betrachtet er die Einleitung (in der Haulerſchen Ausgabe S. 101 f), die Rubriken und Gebete zu den einzelnen Weihegraden des Epiſkopates (a. a. O. 103—106), Presbyterates (a. a. O. 108—109) und Diakonates (a. a. O. 109—110), ſowie die Bemerkung über die Bekenner, eine Rubrik über die eigene Wahl von Gebeten und Beſtimmungen über die Laien, die zwar in der lateiniſchen Überſetzung fehlen, aber anderswoher ergänzt werden, während er die von Dom Cagin als Urkanon taxierte Abendmahlsliturgie nach der Biſchofsweihe (a. a. O. 106 f) und die Weiheformeln für Öl, Käſe und Oliven (a. a. O. 107 f) für überarbeitete Beſtandteile des Urrituale hält.

Der Schwerpunkt des Rituale liegt in den Rubriken und Gebeten der drei Weihegrade: ſtammen dieſe aus dem 1. Jahrhundert, haben ſie, wie Schermann behauptet, den hl. Klemens von Rom zum Verfaſſer, dann bemerkt das Vorwort ganz richtig: „Die Bedeutung dieſes Weiherituale, welches die kirchliche Überlieferung innerhalb der ſechzig Jahre ſeit dem Tode Jeſu wiedergibt, liegt darin

daß es die weſentlichſten und mannigfachen Lebensäußerungen des Urchriſtentums, wie ſie mit der Vererbung der Hierarchie und deren Amtsbefugniſſen verbunden waren, klar vor Augen ſtellt: z. B. die Ausübung des Primates durch die römiſche Kirche, Wahl, Weihe und Grade der kirchlichen Liturgen mit ihren Vollmachten, die Bedeutung der kirchlichen Überlieferung neben der Heiligen Schrift; wir finden darin ferner ausgeſprochen: die in der Vererbung der apoſtoliſchen Hierarchie gegebene Einheit der Geſamtkirche und das damit verbundene göttliche Kirchenrecht, die Ausübung der Sündenvergebung durch die Nachfolger der Apoſtel, die Übung der durch die Liturgen gefeierten Euchariſtie, die Weihe von Sakramentalien, ja ſogar die Anfänge des kirchlichen Benefizienweſens" (S. III).

Es fragt ſich nun, ob Dr Schermann wirklich beweiſt, daß wenigſtens die drei Ordinationsgebete mit den vorausgehenden Rubriken vom hl. Klemens verfaßt ſind. Die Beweismomente ſind in ſummariſcher Zuſammenfaſſung S. 54 f angegeben und gruppieren ſich in äußere und innere Kriterien.

Die äußeren Kriterien ſind folgende: 1. Der Verfaſſer des Weiherituale gibt in der Einleitung ein Selbſtzeugnis ſeiner oberſten Lehrgewalt über die Kirche und ſtützt ſich dafür auf göttliche Berufung, welche dieſelbe ihm anvertraut hat. Das weiſt zunächſt auf die römiſche Kirche hin und ſtimmt mit dem Irenäuszeugnis über den Primat überein. Wir wiſſen aber auch aus dem erſten Klemensbrief, daß gerade Klemens ſich den Korinthern gegenüber auf ſeine kirchliche Obergewalt zu berufen hatte, und ſo weiſt denn unſer Rituale näher auf ihn als den Verfaſſer hin. Damit iſt aber freilich nicht ausgeſchloſſen, daß irgend ein anderer römiſcher Biſchof, z. B. der Gegenpapſt Hippolyt († 235), ſich hätte ganz gleicher Wendungen bedienen können. Daß die Verfaſſer des Rituale in der Mehrzahl ſprechen und ſich aus göttlicher Liebe zu Hütern der kirchlichen Lehre berufen fühlen, würde ganz gut auf Hippolyt paſſen; betrachtete er ja (Philosophumena 9, 12; Kirch, Enchiridion n. 205) die katholiſche Kirche als Winkelſchule, ſich ſelbſt aber als den berufenen Anwalt reiner Lehre und Sitten.

2. In der Einleitung wird der Inhalt des „Klemens"briefes als eines vom Verfaſſer des Rituale früher geſchriebenen Dokumentes „bis ins einzelne und zwar zutreffend angegeben" (S. 54). Dieſes Übereintreffen iſt zum Teil richtig, und man iſt überraſcht zu ſehen, wie das griechiſche Äquivalent für das Wort, mit dem in unſerer Einleitung der Gegenſtand des früheren Schreibens (de donationibus) gezeichnet wird, im Klemensbrief als Selbſtcharakteriſierung des Inhalts gebraucht wird (*χάρισμα*, 1 Clem. 38, 1). Aber gegen die Schlußfolgerung, daß damit nur der Klemensbrief gemeint ſein könne, ſpricht die inſchriftlich bezeugte Tatſache, daß auch Hippolyt ein Werk *Περὶ χαρισμάτων* verfaßt hat. Allerdings, daß die Hippolytſchen *χαρίσματα* dasſelbe geweſen ſeien wie die donationes unſeres Rituale, d. h. allgemein Standespflichten, dafür fehlt jeder Beweis, während die klementiniſchen *χαρίσματα* offenbar gerade dieſe Bedeutung haben. — Schermann ſieht auch in der Einleitung unſeres Rituale angedeutet, daß das frühere Schreiben eine gewiſſe Zweiteilung des Stoffes aufgewieſen habe. Mit ſehr gutem Willen läßt ſich eine ſolche Andeutung allerdings erkennen; nur hätte dann Klemens damit eine Unterabteilung ſeines Korintherbriefes gemeint, was etwas unwahrſcheinlich klingt.

3. In der Einleitung wird als Zweck des Rituale ganz derſelbe angegeben, „deſſentwegen die römiſche Kirche ihren Brief nach Korinth ſchickte, die Begründung

der kirchlichen Hierarchie", so daß sich unser Rituale gleichsam als Ergänzung des Klemensbriefes darstellt. Die Ausführungen über diesen Punkt (S. 8—11) gehören zu den interessantesten Partien der Arbeit; ob auch zu den annehmbarsten? Hat es sich in Korinth wirklich um die Auflehnung der Diakone und Laien gegen die Presbyter gehandelt? Daß Klemens (47, 6) nur von „zwei oder drei Personen" spricht, die die Unruhen verursacht haben sollen, mag ja wohl als Litotes und captatio benevolentiae hingehen; ob aber die in ihren Amtsbefugnissen bedrohten Liturgen nur die Presbyter und nicht auch der Bischof gewesen, das ist zweifelhaft und bedürfte jedenfalls eines genaueren Nachweises aus dem Texte und dem etwas dunklen Sprachgebrauche (ἐπίσκοπος = πρεσβύτερος?) des hl. Klemens. — Aber selbst wenn das alles richtig wäre, so könnte an sich das Zusammentreffen unseres Rituale mit dem Korintherbriefe dennoch ein rein zufälliges sein, indem etwa ein anderer Papst veranlaßt gewesen wäre, durch Abfassung des Rituale irgendwo eingeschlichenen Unruhen und Zweifeln ein Ende zu bereiten.

4. Ein letztes äußeres Kriterium für die Autorschaft des hl. Klemens ist nach Schermann in dem Umstande zu sehen, daß in den Titeln von späteren Kirchenordnungen, in welchen unser Rituale enthalten ist (Apost. Konstitutionen, vereinigte Apostolische und Ägyptische Kirchenordnung), neben den Aposteln auch „Klemens" als Urheber genannt wird (S. 52—54). Eine vollständig hinreichende — aber wiederum nicht einzige — Erklärung dieser Tatsache ist sofort gegeben, wenn Klemens der wirkliche Verfasser wenigstens eines Teiles dieser Kirchenordnungen ist.

„Zu diesen äußeren Kriterien tritt nun eine Reihe innerer, die teils in den Weiherubriken teils in den Weihegebeten vorhanden sind" und — fügen wir bei — vom Verfasser S. 14—30 in mustergültiger Weise herausgearbeitet werden: „Der noch enge Anschluß an synagogale und alttestamentliche Einrichtungen und Vorgänge verrät einen Verfasser aus judenchristlichen Kreisen, wie sich derselbe des ersten Klemensbriefes kennzeichnet mit dem Einzelwissen eines früheren Israeliten. Daneben sind die Vorschriften über den Vollzug der einzelnen Weihen nur ein Niederschlag tatsächlicher Verhältnisse und Übung aus apostolischer Zeit, wie sie die Apostelgeschichte und Pauli Pastoralbriefe, insbesondere der erste Timotheusbrief, schildern. Manche Sätze decken sich in dieser Beziehung mit solchen des ersten Klemensbriefes. Wenn wir vollends die Gemeinsamkeit des Wortschatzes und des Ideengehaltes von ET (ecclesiastica traditio, im Wesen unser Weiherituale) mit den vier Kapiteln 41—44 des bekannten Briefes vergleichen, so kann an der Identität der Verfasser kein Zweifel übrig bleiben; es müßte denn sein, daß unserem Klemensbriefe bereits die ET vorlag, was wir nach den aus der Einleitung gewonnenen Anhaltspunkten nicht für wahrscheinlich halten" (S. 55).

Daß nun an der These gar kein Zweifel mehr übrig bleibe, möchte doch wohl als eine etwas rhetorisch gefärbte Redewendung erscheinen. Es wird zwar keinem ruhig abwägenden Textkritiker einfallen zu sagen: Die einzelnen vom Verfasser vorgebrachten Gründe sind nicht zwingend, also sind auch alle zusammengenommen ohne Beweiskraft. Denn es ist ja bekannt, daß gerade bei Urheberschaftsfragen sehr oft nicht das Einzelgewicht, sondern das Gesamtgewicht aller Beweismomente die Entscheidung gibt. Je mehr solche an sich nicht ausreichende Gründe und Anzeichen auf einen bestimmten Urheber hinweisen, um so weniger kann von Zufall die Rede sein. Darum wird man die von Schermann verfochtene These nicht einfachhin ablehnen können.

Aber immer wieder drängt sich die Frage auf: Hat man wirklich schon im 1. Jahrhundert es unternommen, die Befugnisse der kirchlichen Amtspersonen so genau zu fixieren, wie es im Weiherituale geschieht? Allerdings wenn Dom Cagins Behauptung richtig ist, daß die Abendmahlsliturgie der Ägyptischen Kirchenordnung ebenfalls im 1. Jahrhundert schriftlich niedergelegt wurde trotz oder unbeschadet der von Justin (Apol. I 67, 5; Kirch a. a. O. n. 44) und im vorliegenden Rituale (S. 66) bezeugten Freiheit in der Wahl oder Weiterausbildung des Kanons, dann verringert sich auch dieses Bedenken um ein beträchtliches.

Es ist zu hoffen, daß es dem eifrigen Forscher auf liturgiegeschichtlichem Gebiete gelingen wird, alle Einwürfe aus dem Wege zu räumen. Er wird sich dadurch den Dank aller katholischen Apologeten, Dogmatiker und Liturgieforscher für alle Zeiten sichern. Dann hat er eine epochemachende Arbeit geleistet; dann sagt er mit Recht: „Jeder Satz dieses urchristlichen Rituale ist ein Quaderstein, der dem durch Christus gegründeten Bau des urchristlichen Katholizismus angehört. Sätze, wie ‚die Hellenisierung des Evangeliums ist der Katholizismus' erfahren durch unser Rituale ihre direkte Widerlegung" (S. 59).

J. B. Umberg S. J.

Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Völker der Erde. gr. 8° Berlin-München-Wien 1913, Allgemeine Verlagsgesellschaft. Jeder Band *M* 15.—; geb. *M* 16.50

Band I: **Der Mensch der Vorzeit.** Von Prof. Dr **Hugo Obermaier.** Mit 39 Tafeln, 12 Karten und 395 Textabbildungen. (X u. 592)

Band II: **Die Rassen und Völker der Menschheit.** Von Professor Dr **Ferdinand Birkner.** Mit 32 Tafeln und 565 Textabbildungen. (VIII u. 548)

Der Werdegang des Menschengeschlechtes ist ein Problem von größtem Interesse nicht bloß für die Männer der Wissenschaft, sondern auch für weitere Kreise. Gegenüber den tendenziösen Darstellungen desselben, wie sie durch eine seichte monistische Literatur geboten werden, war es ein um so dringenderes Bedürfnis, daß die Menschheitsentwicklung vom objektiv wissenschaftlichen Standpunkte aus in gründlicher und zugleich allgemeinverständlicher Weise behandelt würde. Unter diesem Gesichtspunkte dürfte man das vorliegende Werk eine wahre Kulturtat nennen. Die Bearbeiter desselben sind Fachleute von anerkannter Tüchtigkeit und zugleich katholische Priester. H. Obermaier, der Verfasser des ersten Bandes, ist mit Abbé Breuil Professor am Institut für menschliche Paläontologie in Paris und einer der eifrigsten Eiszeitforscher; F. Birkner ist langjähriger Assistent und Mitarbeiter des greisen Geheimrats J. Ranke am anthropologischen Institut der Universität München und ein anerkannter Spezialist in der menschlichen Rassenkunde; der bald folgende dritte und letzte Band des Werkes, der die Kulturentwicklung der Menschheit behandeln wird, hat zu Verfassern die

Herausgeber der bestbekannten internationalen Zeitschrift für Ethnologie „Anthropos", P. W. Schmidt und P. F. Hestermann S. V. D. Durch die Qualifikation der Verfasser schien somit die beste Bürgschaft dafür geboten, daß der „Mensch aller Zeiten" ein Meisterwerk werde zur Verbreitung wahrhaft wissenschaftlicher Aufklärung über den Stand unserer Kenntnisse von der Menschheitsentwicklung.

Wenden wir uns nun zu den beiden ersten Bänden, die bereits fertig vorliegen, um zu sehen, wie jene Erwartung sich bisher erfüllt hat. Sie sind beide wissenschaftlich sehr inhaltreich, mit Abbildungen vortrefflich ausgestaltet und zugleich recht billig im Verhältnis zu Umfang, Inhalt und Ausstattung. Und doch besteht zwischen beiden ein Unterschied, der schon im Vorworte zum Ausdruck kommt. Obermaier gibt uns in der Vorrede des ersten Bandes die Versicherung, er habe dort, wo naturwissenschaftliche Fragen mit philosophischen sich berühren, eine strenge Trennung beider Domänen vorgenommen. Von einer Unterscheidung zwischen Tatsachen und Hypothesen, deren Betonung ebenfalls wünschenswert gewesen wäre, sagt er hier nichts; und wer seine deszendenztheoretischen Reflexionen S. 375ff liest, wird schwerlich den Eindruck gewinnen, daß der Verfasser daselbst die naturwissenschaftliche und die philosophische Domäne streng auseinandergehalten habe. Birkner dagegen bemerkt im Vorworte des zweiten Bandes, er habe versucht, soweit als möglich von Hypothesen abzusehen und die durch die neuesten Entdeckungen gewonnenen tatsächlichen Ergebnisse möglichst objektiv zum Ausdruck zu bringen; und er ist diesem kritischen Standpunkte in seiner ganzen Darstellung treu geblieben. Es ist die auch von Ranke in seinem Werk „Der Mensch" befolgte streng sachliche Behandlungsweise, die gerade für ein populäres Werk wie „Der Mensch aller Zeiten" einen großen Vorzug bildet. In dieser Beziehung hat somit der zweite Band vor dem ersten manches voraus. Ja man könnte fast sagen, Birkner habe sich eben deshalb ängstlich ferngehalten von einer Vorliebe für eben jene Hypothesen, welche bei Obermaier stellenweise in den Vordergrund treten, damit der zweite Band ein Gegengewicht und eine Kontrolle gegenüber dem ersten bilde und es dem Leser ermögliche, die beiderseitigen Auffassungen derselben Tatsachen unparteiisch abzuschätzen. Dadurch hat Birkner ohne Zweifel zur Beruhigung jener Gemüter beigetragen, welche, wie hinreichend bekannt, durch Obermaiers Parteinahme für gewisse Hypothesen aufgeregt worden waren. Wir können in unserer Besprechung selbstverständlich nur kurz auf den reichen Inhalt beider Bände eingehen und werden dabei auf jene Vergleichspunkte näher zurückkommen.

I.

Es wäre völlig ungerecht, wollte man dem von Obermaier bearbeiteten ersten Bande den Charakter eines wissenschaftlich wertvollen Werkes absprechen, weil er gelegentlich seiner subjektiven Überzeugung in der Deutung der Tatsachen zu sehr Ausdruck gegeben hat. Seine Arbeit bleibt trotzdem die beste und vollständigste Zusammenfassung unserer Kenntnisse über den Menschen der Vorzeit, zumal wenn wir Birkners fachmännisches Urteil in den Fragen der somatischen

Anthropologie zur Kontrolle miteinbeziehen. Der erſte, umfangreichſte Teil des erſten Bandes behandelt das Eiszeitalter, der zweite, kürzere die vor- und frühgeſchichtlichen Perioden der Gegenwart, nämlich die jüngere Steinzeit, die Pfahlbauzeit, die Bronzezeit und die ältere Eiſenzeit. Unſer Hauptintereſſe wendet ſich dem Eiszeitalter zu.

Im erſten Kapitel wird die Geologie des Eiszeitalters erörtert. Der Verfaſſer nimmt für das Gebiet der Alpen und der Pyrenäen eine vierfache Vergletſcherung an, für Nordeuropa und andere Gebiete wenigſtens eine mehrfache, während Geinitz, Aigner, Brockmann-Jeroſch und einige andere Forſcher für eine größere Einheitlichkeit der diluvialen Eiszeitphänomene eintreten. Von der geologiſchen Einteilung der Diluvialperioden werden natürlich auch die Altersbeſtimmungen der diluvialen Menſchenreſte beeinflußt. Das zweite Kapitel beſpricht die Tier- und Pflanzenwelt der Eiszeiten und der wärmeren Zwiſcheneiszeiten. Das dritte Kapitel behandelt die ältere Paläolithzeit, wo die erſten ſichern Erzeugniſſe einer menſchlichen Induſtrie in roh behauenen Steininſtrumenten auftreten; den Beginn derſelben im ſog. Chelléen verlegt Obermaier in die letzte Zwiſcheneiszeit, alſo erſt in das letzte Drittel des Diluviums. Die auf das Chelléen bis zum Schluſſe der Eiszeit folgenden Induſtrieperioden werden eingehend ſkizziert zuerſt für Frankreich, dann für das übrige Europa und endlich für die außereuropäiſchen Erdteile. Er hält ſich auf Grund dieſer Funde für berechtigt, für den ganzen Erdball eine altpaläolithiſche Kulturſtufe anzunehmen (S. 176). Die Schematiſierung der eiszeitlichen Kulturperioden ſowie die Zeitbeſtimmungen ihrer Aufeinanderfolge und ihrer Dauer können jedoch nur einen hypotheſiſchen Wert beanſpruchen, was wir für die Altersberechnung des Menſchengeſchlechtes abermals zu berückſichtigen haben. In Auſtralien und Tasmanien ſind die altpaläolithiſchen Werkzeuge nur auf der Oberfläche, nicht in tieferen Schichten zu finden, und die alten Tasmanier gebrauchten noch im vorigen Jahrhundert teilweiſe ſogar vorpaläolithiſche, äußerſt primitive Steininſtrumente. (Siehe auch M Verworn, Die Kulturſtufe der alten Tasmanier, in Korreſpondenzblatt der Deutſchen Geſellſchaft für Anthropologie 1911, Nr 5). — Nachdem uns Obermaier in die Kenntnis der älteren Paläolithzeit eingeführt hat, geht er im vierten Kapitel zur jüngeren Paläolithzeit in Weſteuropa über, die mit dem Aurignacien beginnt. Die Kunſt dieſer Jungpaläolithiker, ihre Skulpturen und Höhlenmalereien uſw. behandelt das fünfte Kapitel. Dasſelbe iſt beſonders reich an eigenen Forſchungen des Verfaſſers und von großem Werte für die Beurteilung der Pſychologie des Eiszeitmenſchen. Sodann wird im ſechſten Kapitel die jüngere Paläolithzeit im übrigen Europa und in den außereuropäiſchen Kontinenten beſprochen.

Die nun folgenden zwei Kapitel ſind es hauptſächlich, welche einige Bedenken gegen Obermaiers Werk hervorgerufen haben. Wir müſſen daher etwas näher mit denſelben uns beſchäftigen.

Die Urchronologie und das Alter des Menſchengeſchlechts iſt das Thema des ſiebten Kapitels. Vor allem möge man berückſichtigen, daß es ſich hier um eine Frage handelt, in welcher die Profanwiſſenſchaft ihre Ergebniſſe erörtern kann, ohne mit dem Glauben in Konflikt zu geraten. Wenn die prähiſtoriſche Forſchung auf Grund der ihr zu Gebote ſtehenden Tatſachen zu dem Schluſſe geführt wird, das Alter des Menſchen ſei ein weit höheres, als die bibliſche Chronologie angibt, ſo darf der Glaubensſtandpunkt des Forſchers deshalb nicht verdächtigt

werden. Ob die bisherigen Forschungsergebnisse eine absolute Altersbestimmung der Menschheit mit auch nur annähernder Wahrscheinlichkeit ermöglichen, und ob Obermaier in seiner Altersberechnung zu hohe Zahlen angenommen habe oder nicht, das sind andere Fragen. Über diese kann man verschiedener Meinung sein, wie auch die Kontroverse zwischen Killermann und Obermaier in den „Historisch-politischen Blättern" 1912 (Heft 1 u. 2) und 1913 (Heft 1) gezeigt hat. Was die erstere dieser beiden Fragen angeht, hat Obermaier selbst im „Mensch aller Zeiten" (I 332) hervorgehoben, daß die bisherigen Versuche, das absolute Alter des Menschengeschlechts zahlenmäßig zum Ausdruck zu bringen, „zur Genüge besagen, wie wenig es bisher der Forscherwelt möglich war, sich hierüber auch nur einigermaßen zu einigen". Wenn wir also der Ansicht sind, daß auch Obermaiers eigener Versuch an dieser Sachlage nicht viel geändert hat, so wird er es uns nicht übelnehmen. Ferner möchten wir ausdrücklich feststellen, daß Obermaiers Schätzung im Vergleich zu derjenigen mancher anderer Forscher noch eine sehr gemäßigte zu nennen ist. Auf Grund verschiedener geologischer, faunistisch-floristischer und anthropologischer Anhaltspunkte, namentlich aus der langsamen Entwicklung der Kulturstufen, glaubt er schließen zu dürfen, daß wir für das Alter des paläolithischen Menschen, der am Ende des Chelléen zu Krapina uns zuerst begegnet, mindestens 50 000 Jahre anzusetzen haben. Prof. Schuchhardt, Direktor des Berliner Völkermuseums, wollte (in den Verhandlungen des Berliner Anthropologischen Vereins vom 18. Januar 1913) dem aus dem Acheuléen stammenden Homo mousteriensis nur etwa 30 000 Jahre bewilligen, während Frank (Frankfurt) dasselbe Skelett auf beiläufig 400 000 Jahre veranschlagt hatte. Da das Acheuléen etwas jünger ist als das Chelléen, weichen Schuchhardts und Obermaiers Schätzungen nicht weit voneinander ab. Aber ob sie der Wahrheit nahekommen, bleibt bei der Unsicherheit der obenerwähnten Grundlagen der Altersberechnung einstweilen unentschieden. Nimmt man vier Eiszeiten an und setzt man das Chelléen in die letzte Zwischeneiszeit (Obermaier), so sind 50 000 Jahre für den paläolithischen Menschen vielleicht nicht zu hoch gegriffen. Nimmt man dagegen nur eine Eiszeit mit mehrfachen Schwankungen der Gletscher an, so werden, wie auch Birkner (II 308) bemerkt, die Zeiträume selbstverständlich bedeutend kürzer, zumal dann auch die Kulturperioden des Altpaläolithikums mehr zusammengezogen werden müssen. Wir können daher nur sagen: eine absolute Altersbestimmung ist zur Zeit überhaupt nicht möglich.

Aber Obermaier schätzt ja das Alter des Diluvialmenschen in Europa nicht auf 50 000, sondern auf wenigstens 100 000 Jahre (S. 337)! Dazu bewog ihn der Unterkiefer von Heidelberg. Während er früher denselben in das Chelléen verlegte, weist er ihn jetzt (S. 331 337 346) der vorletzten Eiszeit zu. Obwohl der paläolithische Mensch nach Obermaier erst in der letzten Zwischeneiszeit mit seiner Chelléenkultur auftritt, erklärt der Verfasser doch S. 331 ganz kategorisch: „Trotzdem ist der Urmensch in Europa bestimmt älter." Diese Bestimmtheit der Aussage scheint uns in Anbetracht des bisher vorliegenden Beweismaterials doch etwas zu kühn. Auf einen einzigen Unterkiefer hin, für dessen genaue Fundstelle wir nur die Bürgschaft haben, „wenn die Angaben der Arbeiter richtig sind" (S. 346), sogleich das geologische Alter des Menschen in Europa um mindestens 50 000 Jahre zu erhöhen, ist doch sehr gewagt trotz einiger morphologischer Verschiedenheiten, die den Heidelberger Unterkiefer von der Neandertalrasse unterscheiden. Dieselben sind übrigens so gering, daß Birkner (II 316) es dahingestellt sein läßt, ob er von jener Rasse überhaupt zu trennen sei. Man kann wohl sagen

Wenn der Besitzer jenes Unterkiefers in der vorletzten Interglazialzeit gelebt hat, dann kommt dem Menschen in Europa ein mitteldiluviales Alter zu, das wahrscheinlich höher ist als jenes des Paläolithikers der letzten Zwischeneiszeit und letzten Eiszeit. An dieser kritischen Sachlage hat auch die seitherige Entdeckung des Piltdownschädels in Sussex nichts geändert; denn auch hier steht noch ein großes „wenn" vor der Altersbestimmung des Fundes. (Siehe über Birkners Kritik desselben diese Zeitschrift LXXXVI [1914] 488.) Wir dürfen in aller Ruhe die wissenschaftliche Forschung auf diesem Gebiete ihren Weg weitergehen lassen. Falls es ihr gelingt, zu wirklich gesicherten Resultaten über das Alter des Menschen zu gelangen, wird unser Glaube darunter keinen Schaden leiden.

Im achten Kapitel bespricht Obermaier den Diluvialmenschen nach seiner körperlichen Beschaffenheit. Namentlich dieses Kapitel hat mancherorts Bedenken erregt wegen der Schlußfolgerungen, welche der Verfasser an dasselbe knüpfte. Wir werden daher den wissenschaftlichen Inhalt desselben von den mehr subjektiven Meinungsäußerungen zu scheiden haben.

Zuerst wird eine möglichst vollständige kritische Zusammenstellung der zweifellos quartären (diluvialen) Skelettfunde des Menschen gegeben, zunächst für Europa und dann für die übrigen Erdteile (S. 339—355). Dieser Abschnitt ist von hohem wissenschaftlichen Werte, zumal der Verfasser die Beziehungen der betreffenden Funde zu ihren Fundstätten als Fachmann beurteilen und dabei manche Irrtümer, z. B. über das von Ameghino behauptete Alter der Pampasfunde in Südamerika, richtigstellen konnte. Wir finden denn auch, daß Birkner im zweiten Bande die von Obermaier hier gebotene Zusammenstellung als Grundlage für seine vergleichende Untersuchung der diluvialen Menschenrassen benutzt. Den Schluß der sachlich-kritischen Revision der quartären Menschenfunde bildet bei Obermaier (S. 355) eine chronologische, nach dem Alter der Fundstätten geordnete Übersicht der bedeutsamsten, sicher diluvialen Menschenreste, zu welcher später (S. 436) noch ein Nachtrag folgt. Die Beurteilung dieser Knochenfunde vom Standpunkt der somatischen Anthropologie ist eigentlich, wie auch angedeutet wird (S. 356), erst Gegenstand des zweiten Bandes; im ersten wird sie deshalb nur kurz gegeben (S. 356—366). Obermaier unterscheidet hier zwei Hauptrassen des paläolithischen Menschen, die altpaläolithische oder Neandertalrasse und die jungpaläolithische oder Cro-Magnonrasse. Letztere stimmt fast ganz mit dem rezenten Menschen überein, erstere zeigt einige bedeutsame Abweichungen von demselben. Aber auch Obermaier kommt — wie Birkner im zweiten Bande — zu dem Schlusse, daß dieser Homo primigenius keine eigene Menschenart, sondern bloß eine Rasse des Homo sapiens bilde (S. 364—365). Er betont, daß der Neandertaltypus durch manche „extreme Exemplare" des modernen Menschen, besonders unter den Australiern, „mit dem Gros der Homo recens-Formen organisch und regelrecht verbunden wird". Er bemerkt ferner: „Dieser Homo primigenius war ein echter Mensch, ohne Frage aufrechtgehend und im Besitz der Sprache"; von ihm läßt Obermaier die jüngeren Menschenrassen abstammen. Er tritt also (wie auch S. 380) für die Einheit des Menschengeschlechtes unzweideutig ein.

Am besten hätte das Kapitel wohl hier geschlossen, höchstens mit einigen Andeutungen über die verschiedenen Hypothesen, die man über den Ursprung des Homo primigenius aufgestellt hat. Aber es kommen jetzt (von S. 366—380) noch lange Reflexionen zur Abstammungslehre, welche die subjektive Meinungsäußerung des

Verfassers sind. Er glaubt „mit Bestimmtheit" sagen zu dürfen, daß der altpaläolithische Mensch im Vergleich zu den lebenden Menschenrassen „eine höchst primitive Urschicht" darstelle, welche sich „unverkennbar gewissen tierischen Bauformen, speziell den menschenähnlichen Affen nähere". Das vieldeutige Wort „primitiv" wird von ihm hier ohne weiteres im Sinne von „affenähnlich" gebraucht. Auf dieser spekulativen Grundlage tritt er dann für die körperliche — nicht für die geistige — Abstammung des Menschen von höheren Tieren, speziell von Menschenaffen ein, mit denen dieser durch „eine evidente (!) Stufenreihe" verbunden sein soll (S. 374). Da die noch lebenden Anthropoiden keinen Übergang zum Menschen aufweisen, wendet er sich kurz an die fossilen Affen, findet aber auch im Trinilaffen (Pithecanthropus erectus) nicht „das missing link", sondern nur „ein missing link", welches zeige, „in welch bedenkliche Nähe einst der Anthropomorphenstamm dem Menschen gekommen ist" (W. Volz). Hier liegt also nur eine spekulative Möglichkeit vor, wie einst aus einer Affenform eine Menschenform geworden sein könnte; und die dieser Annahme entgegenstehenden sachlichen Schwierigkeiten werden kaum gestreift. Von diesen vergleichend morphologischen Betrachtungen geht Obermaier dann (S. 375 ff) zur Reproduktion einiger landläufiger „Beweise" für die tierische Abstammung des Menschen über, zu den „Erinnerungen an einen niederen Säugetierzustand" im Embryonalleben und zu den Rückschlägen oder Atavismen. Über die vergleichenden Blutuntersuchungen spricht er sich (S. 377) recht zurückhaltend aus. Die erwähnten Atavismen und embryologischen Reminiszenzen geben ihm jedoch „tief zu denken". Aus ihnen soll „mit zwingender Konsequenz (!) hervorgehen", daß des Menschen „Stammwurzeln im Tierreich zu suchen sind". Und zwar entscheidet er sich gegenüber Kollmann und Klaatsch für die Hypothese Schwalbes, welche die Stammesentwicklung des Menschen durch den „allgemein anthropoiden Zustand" hindurchgehen läßt. „Die engere Zugehörigkeit des eigentlichen Vormenschenstammes zur fossilen Anthropoidenfamilie" dünkt ihm die wahrscheinlichste Hypothese zu sein. „Gewißheit besitzen wir jedoch hierüber keineswegs" (S. 377). „Wie dem auch immer sei, auf keinen Fall lassen sich heute die Entwicklungsbahnen und das geologische Alter der direkten Vorfahren des Menschen auch nur mit annähernder Sicherheit feststellen; wir sind ausschließlich auf Hypothesen angewiesen, welche glückliche Funde der Zukunft zu bestärken oder zu entkräften haben." Obermaier gibt also selber zu, daß wir einstweilen über die tierische Abkunft des Menschen nichts Zuverlässiges wissen. Man sucht sie bald hier bald dort, hat sie aber keineswegs gefunden.

Dann wäre es aber auch ratsamer gewesen, wenn der Verfasser in einem für weitere Kreise bestimmten Werke nicht mit solcher Ausführlichkeit und Bestimmtheit seine subjektive Meinung zu Gunsten der Abstammungslehre des Menschen vorgebracht hätte. Die vergleichende Morphologie der Menschenrassen und der höheren Tiere gehörte überhaupt nicht mehr zum Thema dieses Bandes, sondern zu jenem des zweiten, von Birkner bearbeiteten. Letzterer ist auf diesem Gebiete Fachmann, Obermaier nur auf jenem der Eiszeitforschung. Daher liegt auch die Beurteilung der „primitiven Merkmale" der Neandertalrasse außerhalb seines Bereiches. Noch mehr aber liegt außerhalb desselben das Gebiet der vergleichenden Embryologie und der sog. Atavismen, auf das er sich so nachdrücklich berufen hat. Da folgen wir lieber Fachmännern wie Ranke, dessen Buch („Der Mensch", 3. Aufl.) wir kürzlich in dieser Zeitschrift (LXXXIII [1912] 560 ff) besprochen haben. Birkners Urteil über die vorgebliche Beweiskraft jener Argumente werden wir bei Besprechung

des zweiten Bandes noch kennen lernen, der gerade hierin eine vortreffliche Kontrolle der Obermaierschen Ausführungen bietet. Zu beunruhigen braucht man sich über letztere nicht, da sie nur eine subjektive Meinung des Verfassers zum Ausdruck bringen, die dieser selbst am Schlusse als bloße Hypothese bezeichnet hat. Durch größere Mäßigung hätten seine Wahrscheinlichkeitsbeweise zu Gunsten der körperlichen Abstammung des Menschen allerdings nur gewinnen können.

Der Tertiärmensch und die Eolithenfrage lautet das neunte Kapitel. Hier kommt Obermaier wieder auf sein Fachgebiet zurück und spricht als Fachmann. Obwohl die Annahme eines Tertiärmenschen für viele als ein Postulat der „wissenschaftlichen Denkweise" gilt, so ist es doch „vom Standpunkte des vorurteilslosen Forschers aus derzeit in keiner Weise gestattet", die tatsächliche Existenz desselben „als genügend bewiesen zu betrachten" (S. 381); denn es sind bisher weder zuverlässige tertiäre Menschen bekannt, noch Spuren der Tätigkeit eines Tertiärmenschen. Hiermit ist die Eolithenfrage aufgerollt, welche Obermaier sehr ausführlich behandelt (S. 383—412). Da er selbst in der Kontroverse über jene Feuersteinsplitter, die für „Steingeräte aus der Morgenröte der Menschheit" ausgegeben wurden, eine hervorragende Rolle gespielt hat, ist das wohl erklärlich. Er geht die hauptsächlichen Eolithenfunde, die bis in das untere Eocän hinabreichen, der Reihe nach durch und prüft die Gründe und die Gegengründe für ihre Deutung als menschliche Erzeugnisse — wobei die Anhänger der Eolithentheorie oft etwas scharf kritisiert werden (S. 395—410, siehe auch schon S. 148) — und kommt schließlich, nachdem er auch (S. 401) eine Übersicht über die „Eolithenetagen" des Tertiärs und des älteren Quartärs gegeben, zu dem Ergebnis (S. 407): Die rein mechanisch-natürliche Entstehung von Eolithen ist klar erwiesen; damit fällt aber auch die Hypothese, daß dieselben wegen ihrer Form nur künstliche Erzeugnisse sein könnten. Er spricht sich auch dagegen aus, daß etwa vormenschliche Affen eolithische Werkzeuge verfertigt haben sollten (S. 411). Obgleich somit Obermaier die Eolithentheorie entschieden ablehnt, so steht nach ihm „trotzdem heute bereits fest, daß sich zwischen die dritte und die zweite Zwischeneiszeit vorpaläolithische, d. h. eolithische Kulturstufen einschalten müssen" (S. 412). Denn der Heidelberger Mensch, welcher — hier nur noch „höchstwahrscheinlich" — der vorletzten Eiszeit angehört, hat nach der Ansicht des Verfassers ohne Zweifel einfachster Steinwerkzeuge sich bedient, wie sie die Australier und Tasmanier bis zur Gegenwart teilweise noch gebrauchten. Aber da die Eolithen uns für jene Periode einstweilen noch nirgendwo mit anderweitigen Menschenspuren entgegentreten, können wir sie im älteren Quartär vorderhand noch nicht als menschliche Werkzeuge in Anspruch nehmen. Er schließt daher das Kapitel mit dem bemerkenswerten Satze (S. 412): „Der Tertiärmensch ist bis zur Stunde in keiner Weise erwiesen — damit ist aber noch nicht bewiesen, daß er überhaupt nicht existiert haben kann." Dieser Satz ist wissenschaftlich durchaus unanfechtbar. Aber läßt sich derselbe Satz nicht mit noch größerem Rechte auf den im achten Kapitel so warm befürworteten „tierischen Vorfahren des Menschen" anwenden? Letzterer ist doch durch die paläontologische Forschung bis heute noch viel weniger „erwiesen", woraus allerdings nicht folgt, daß er „überhaupt nicht existiert haben kann". Wenn also Obermaier als „vorurteilsloser Forscher" die Annahme eines Tertiärmenschen als zurzeit ungenügend bewiesen zurückweist, warum mißt er denn den noch weit problematischeren Tierahn des Menschen nicht mit demselben Maßstabe?

Das zehnte Kapitel beschäftigt sich mit dem Diluvialmenschen nach seiner psychischen Beschaffenheit. Wiederum ein recht wertvoller und anregender Abschnitt, in dessen Einleitung Obermaier die Bedeutung der Religion für das geistige Leben des Menschen sowie die Unmöglichkeit eines kultur- und religionslosen Menschheitszustandes treffend hervorhebt.

Er betont hier nochmals (S. 414), daß der Altneandertaler ohne Zweifel ein aufrechtgehendes Geschöpf war, dem wir den Titel „Mensch" zuerkennen müssen. Seine „menschliche Psyche" und seinen Kulturzustand sucht er dann aus dem Vergleich mit Naturvölkern der Gegenwart, namentlich mit den Pygmäenstämmen (P. W. Schmidt) zu beleuchten. Die Steinschlagkunst des Altpaläolithikers stand sogar gegenüber derjenigen mancher moderner Naturvölker „auf einer achtenswerten Höhe". Die Grabanlagen des Moustérien gestatten uns den Schluß auf eine pietätvolle Totenbestattung und auf einen gewissen Totenkult. Viel reicher, wenn auch immer noch recht lückenhaft, sind die Spuren, welche die Psychologie der Jungpaläolithiker uns hinterlassen hat. Ihre Waffen und Werkzeuge haben sich in den wesentlichen Grundformen bis zum Beginn der Neuzeit erhalten; ihre Leichenbestattung und ihr Totenkult und ihre Wandmalereien in den Höhlen gestatten uns stellenweise einen Einblick in ihre religiös-sozialen Anschauungen. Obermaier glaubt (S. 430) aus allen diesen Erscheinungen den Schluß ziehen zu dürfen, daß wir es mit „stark modifizierten, sehr verschiedenartigen religiösen Auffassungen" bei den quartären Troglodyten zu tun haben, und daß ihre Psyche „schon recht differenziert und kompliziert" gewesen sein muß; deshalb dürfen wir sie auch nicht allzu einseitig nach dem Maßstabe unserer heutigen wilden Naturvölker bemessen. Die Wärme, mit welcher Bumüller und bei früheren Gelegenheiten auch Obermaier selbst die geistige Begabung des „Urmenschen" schilderten, der die Hilfsmittel, um sich inmitten einer feindlichen Natur durchs Leben zu schlagen, selber erfinden mußte und dadurch auch die Grundlage zur späteren Kulturentwicklung der Menschheit gelegt hat, tritt in diesem Kapitel allerdings nicht so sehr zu Tage.

Hiermit schließen wir unsere Besprechung des ersten Bandes, da der zweite Teil desselben, die Epochen der frühgeschichtlichen Gegenwart, bereits oben erwähnt wurde. Die Ausstattung dieses Bandes mit Textfiguren, Tafeln und Karten ist eine reiche und zweckentsprechende. Besonders schön sind einige farbige Tafeln, welche Höhlengemälde aus dem Jungpaläolithikum wiedergeben.

II.

Birkner behandelt im zweiten Band die Rassen und Völker der Menschheit. Schon aus der Einleitung spricht J. Rankes Geist einer streng objektiven Auffassung der Tatsachen. Auch seinem Inhalte nach kann man diesen Band als eine Ergänzung zu Rankes vortrefflichem Werk „Der Mensch" betrachten (siehe diese Zeitschrift LXXXIII [1912] 560 ff), zumal manche der neuesten wissenschaftlichen Ergebnisse, besonders über die diluvialen Menschenrassen und über die Völker der deutschen Schutzgebiete, bei Birkner eingehender bearbeitet sind, während anderes, wie der Bau, die Entwicklung und die Funktionen des menschlichen Körpers, bei Ranke ausführlicher zu finden ist.

Inwiefern man diesen zweiten Band gleichsam als Kontrolle des ersten, Obermaierschen Bandes auffassen darf, wurde bereits oben, beim Vergleich der

Vorworte beider Bände, angedeutet. Es zeigt sich auch in den folgenden Sätzen der Einleitung des zweiten Bandes, welche die Ergebnisse desselben in wenigen Worten rekapitulieren:

„Betrachtet man den Menschen im Vergleich mit der Tierwelt, so sieht man zwar, daß die Gesetze, nach welchen der menschliche Körper gebaut ist und sich immer wieder von neuem entwickelt, die gleichen sind wie bei den Tieren, speziell bei den Säugetieren; es zeigen sich aber doch auch Eigentümlichkeiten, die den Menschen selbst von den ihm ähnlichsten organisierten Säugetieren unterscheiden und ihn über alle Lebewesen erheben. Die spezifisch menschliche Gestalt ist im wesentlichen abhängig von dem Überwiegen der im Gehirn vereinigten Geistesfunktionen über die niederen Lebensfunktionen, welche nur der Erhaltung des Individuums und der Art dienen. Der aufrechte Gang, welcher dem Menschen allein zukommt mit allen damit in Verbindung stehenden körperlichen Eigentümlichkeiten, läßt sich zurückführen auf die gewaltige Entwicklung des Gehirns."

„Es hat eine Zeit gegeben, in der man den Menschen für den direkten Nachkommen der Affen hielt" — die von Obermaier bevorzugte Hypothese Schwalbes vom anthropoiden Durchgangsstadium der Urmenschheit steht dieser Auffassung sehr nahe; „gegenwärtig halten die Freunde der Lehre von der tierischen Abstammung des Menschen Mensch und Affe nur noch für Vettern, welche sich mehr oder minder frühzeitig von einer gemeinsamen Stammform abgezweigt haben sollen. Aber auch diese Anschauung hat nur den Wert einer mehr oder weniger gut begründeten Hypothese."

„Die diluvialen Knochenreste des Menschen, welche in letzter Zeit aus eiszeitlichen Schichten bekannt geworden sind, haben einerseits gezeigt, daß es in Europa eine Menschenform mit körperlichen Eigentümlichkeiten gegeben hat, welche in ihrer Gesamtheit bei den modernen Rassen nur selten sich finden; anderseits lehrt die genaue Untersuchung, daß wir es trotz der abweichenden Eigentümlichkeit dieses eiszeitlichen Menschen, abgesehen von dem echt menschlichen Geistesleben, auch körperlich mit einem echten Menschen zu tun haben, welcher speziell in der Ausbildung des Gehirns dem modernen Menschen nicht nachsteht[1]. Neben diesen vom modernen Menschen ziemlich abweichenden Menschenformen des Diluviums haben aber während der Eiszeit in Europa bereits Menschen gelebt, welche sich vom modernen Europäer in nichts Wesentlichem unterscheiden. Schon damals scheinen, wenigstens in den Uranfängen, alle jene Formen vorhanden gewesen zu sein, welche wir im heutigen Menschengeschlecht beobachten können."

„Im nachfolgenden wird zuerst die Entwicklung, der Bau und die Tätigkeit des menschlichen Körpers beschrieben. Damit ist die Grundlage geschaffen zur Besprechung der Stellung des Menschen in der Natur, zum Vergleich der körperlichen Eigentümlichkeiten des Menschen mit denen der Tiere und zum Vergleich der verschiedenen menschlichen Formen unter sich. Letzterer läßt einerseits die Einheit des Menschengeschlechts, anderseits die Gliederung in verschiedene Rassen der Vergangenheit und Gegenwart erkennen."

Hiermit haben wir auch schon eine Übersicht über den Inhalt des ganzen Bandes erhalten und brauchen nur noch auf die wichtigsten Punkte der sechs

[1] Den im Texte vorhandenen Druckfehler (nachstehen) haben wir hier verbessert.

Kapitel einzugehen. Das erste derselben lautet: „Der menschliche Körper als Grundlage der somatischen Rassenlehre."

In diesem kurzen Abriß der Cytologie, Embryologie, Anatomie und Physiologie des menschlichen Körpers finden wir, abgesehen von der cytologischen Seite des Befruchtungsvorgangs, die unumgänglich war, die Behandlung der Geschlechtsorgane und der sexuellen Vorgänge ebenso vollkommen ausgeschaltet wie bei Ranke. Man kann daher auch diesen Band von Birkner mit Branca „ein absolut reines Buch" nennen (siehe diese Zeitschrift LXXXIII [1912] 561). Besonders gefallen haben uns in diesem Kapitel die Abschnitte über die Schädellehre (S. 57—83) und über Gehirn, Rückenmark und Nerven (S. 125—176); wir finden hier die modernsten Ergebnisse kurz zusammengefaßt und reich illustriert vor.

Das zweite Kapitel „Mensch und Tier" ist von großer Wichtigkeit, da es namentlich die menschenähnlichen Affen eingehend mit dem Menschen vergleicht, und zwar zuerst die lebenden, dann die ausgestorbenen, und hieraus dann Schlußfolgerungen zieht.

Körperhaltung und Gang bei Mensch und Affe werden untersucht, dann das Skelett und namentlich die Schädelbildung beider. Bei Besprechung der Menschenhand wird gezeigt, daß die starke Entwicklung der „Schwimmhäute" (der Verbindungshäute an der Fingerbasis) kein affenähnliches Merkmal ist (S. 247). Der „aufrechte Gang" kommt bei Mensch und Tier auf prinzipiell verschiedene Weise zu stande (S. 253). Das gewaltig entwickelte Gehirn ist bereits eine wesentliche Vorbedingung für die aufrechte Haltung des Menschen. Der ganze menschliche Körper steht, wie schon R. Owen hervorhob, unter der „Hirnherrschaft" (S. 259). Schon bei der ersten Ausgestaltung des Kopfes im Fötalleben ist die Gehirnanlage das „formgestaltende Prinzip" (S. 266). Die tierische Prognathie (Vorragen der Kiefer) ist wesentlich verschieden von der menschlichen; beim Tier ist sie um so größer, je kleiner das Gehirn, beim Menschen umgekehrt (S. 269); daher ist die menschliche Prognathie — z. B. die „primitive Affenschnauze" des Neandertalers — kein „affenähnliches Merkmal". Vorzüglich ist der Vergleich des Gehirns von Mensch und Tier durchgeführt (S. 269—277). Das Menschengehirn „kann nicht einfach als vergrößertes Anthropoidengehirn betrachtet werden; es lassen sich vielmehr am Menschengehirn bei genauerem Studium Gebiete erkennen, welche das Anthropoidengehirn überhaupt nicht besitzt" (S. 276). Die sog. „Blutsverwandtschaft" zwischen Mensch und Menschenaffen haben wir noch nirgends so gut und zugleich so kurz dargestellt gefunden wie bei Birkner (S. 279—280).

Es folgt dann eine sorgfältige Übersicht der fossilen Menschenaffen (S. 280—292), in welche auch der Propliopithecus aufgenommen ist. Bezüglich des Alters und der Bewertung der Fundstücke des Pithecanthropus wird uns hier (S. 283—288) das neueste Forschungsmaterial geboten. Hiernach ist derselbe altdiluvial; die Zusammengehörigkeit der Fundstücke zu einem Individuum ist aber immer noch zweifelhaft, und das Gesamtbild derselben ergibt einen riesigen Affen, für welchen Birkner den Namen Hylobates gigas (Riesengibbon) vorschlägt. Hieran reiht sich eine Kritik der sog. Affenabstammung des Menschen, welche zu folgendem Ergebnis führt (S. 289—290): „Ein Vergleich des Menschen mit den menschenähnlichen Affen läßt es unwahrscheinlich, ja unmöglich erscheinen, daß der Mensch von irgendeinem, den jetzt lebenden Affen entsprechenden Typus körperlich abstammen könnte. Eine allmähliche, durch fast

unmerkliche Übergänge charakterisierte Herausentwicklung der typisch menschlichen Körperform aus einer Affenform, entsprechend den heutigen Affen, ist ausgeschlossen; ebenso läßt sich eine sprungweise Umbildung nicht gut annehmen." [Hiernach wissen wir, was wir von der „evidenten Stufenreihe" (bei Obermaier I 374) zu halten haben, die uns mit den Menschenaffen verbinden soll.] „Auch die bis jetzt bekannten fossilen menschenähnlichen Affen können nicht als direkte Vorfahren des Menschen betrachtet werden. Sie waren echte Affen und weisen keine Eigentümlichkeit auf, die uns zu dem sichern Schluß berechtigt, daß sie die Urahnen des Menschengeschlechts gewesen seien. Vom naturwissenschaftlichen Standpunkte kann für die Herausbildung des jetzigen Menschen nur ein Typus in Frage kommen, welcher dem Menschen und den Affen gemeinsame Eigentümlichkeiten besaß, von dem aus einerseits bei den Affen, anderseits beim Menschen die für ihre Lebensweise passenden Umformungen möglich waren. Wie diese Ausgangsform beschaffen war, wissen wir nicht; wir kennen bis jetzt kein Wesen aus vergangenen Erdperioden, welches man mit Sicherheit als die Urform des Menschen betrachten könnte. Alles, was über die körperliche Abstammung des Menschen von niederen Wesen behauptet wird, ist hypothetisch, kann nur auf Ähnlichkeiten gestützt werden, wobei aber wohl zu beachten ist, daß nicht jede Ähnlichkeit den Schluß auf gemeinsame Abstammung zuläßt."

In diesen Worten hat Birkner wohl in einwandfreier Weise den bisherigen naturwissenschaftlichen Stand der Frage nach der Abstammung des Menschen zusammengefaßt. Nachdem er einige scheinbare, nicht beweiskräftige Ähnlichkeiten als solche hervorgehoben, wendet er sich zur Kritik der sog. tierähnlichen (theromorphen) oder affenähnlichen Eigentümlichkeiten des Menschen, wobei er auch zeigt, daß nicht jedes „primitive" Merkmal als „tierähnlich" gedeutet werden darf (S. 290 f). Er schließt seine Ausführungen hierüber mit den an Rankes kritischen Geist erinnernden Worten: „Diese Erwägungen und Beobachtungen zeigen deutlich, daß bei scheinbaren Tierähnlichkeiten in erster Linie zu untersuchen ist, ob sich diese Eigentümlichkeit nicht als eine Hemmungs- oder Exzeßbildung während der individuellen Entwicklung erweist; erst wenn diese Erklärungsmöglichkeit ausgeschlossen ist, ist es wissenschaftlich gerechtfertigt, die Ähnlichkeit durch eine hypothetische stammesgeschichtliche Entwicklung zu erklären." [Diesen Gesichtspunkt hatte Obermaier (I 377) bei seiner Einschätzung der „Atavismen" als „evidenter Beweise" für die Tierabstammung des Menschen außer acht gelassen.] Ebenso vorsichtig äußert sich Birkner (S. 291 f) auch über die sog. rudimentären Organe des Menschen; nur wenn sich ein Organ in keinem Stadium der individuellen Entwicklung als funktionsfähig nachweisen läßt, darf es als „rudimentär" gelten. Deshalb will er z. B. den Wurmfortsatz des Blinddarms nicht als rudimentäres Organ gelten lassen (siehe auch Wasmann, Kampf um das Entwicklungsproblem [1907] 95 und Wie man die Entwicklungstheorie mißbraucht [1913] 44). In kritischer Weise werden auch „die abnormen Menschenformen als Zwischenglieder zwischen Mensch und Affe" besprochen, die Haarmenschen, Kretins, Mikrocephalen und „geschwänzten Menschen" (S. 282—300). „Atavismen" lassen sich auch hier nicht nachweisen.

Die ältesten Reste des Menschen werden im dritten Kapitel vom Standpunkte der vergleichenden Morphologie behandelt. Auch hier zeigt sich

Birkner als gründlichen und vorsichtig urteilenden Fachmann. Über die Gehirnkapazität der Neandertalrasse hätten wir nähere Angaben gewünscht.

In Bezug auf den Tertiärmenschen (S. 305 f) kommt er zu demselben Ergebnis wie Obermaier: es fehlt jeder sichere Anhaltspunkt für denselben. Ausführlich werden sodann die quartären Menschenrassen (S. 307—354) besprochen. Nach einer Vorbemerkung über die verschiedenen Auffassungen der Eiszeitgliederung (S. 308) wird eine Tabelle der sicher diluvialen Menschenreste (nach Obermaier) gegeben (S. 309). In Bezug auf die Einteilung derselben in eine altpaläolithische Neandertalrasse und eine jungpaläolithische Cro-Magnonrasse stimmt er mit Obermaier überein. Dann werden die Schädelreste der Neandertalrasse näher verglichen (S. 310 ff) mit besonderer Berücksichtigung des Schädels von Chapelle-aux-Saints, der am besten erhalten ist; es war der Schädel eines Greises, was wir deshalb hier betonen, weil manche extreme Eigentümlichkeiten sich hieraus erklären dürften. Birkner richtet sich hauptsächlich nach Boules Beschreibung desselben. Der Gesichtsteil des Schädels erscheint tierischen Gesichtsschädeln in manchen Punkten sehr ähnlich, in andern aber entfernt er sich weiter von denselben als der moderne Europäer (S. 314). Birkner macht auch darauf aufmerksam, daß bereits innerhalb der Neandertalgruppe Rassenverschiedenheiten vorzuliegen scheinen, indem die Schädel aus dem Westen Europas mehr dolichocephal, jene aus dem Osten mehr brachycephal sind. Angaben über die Schädelkapazität (das Hirnvolumen) dieser Altpaläolithiker, welche nach J. Ranke (Der Mensch II^3 468) sogar über derjenigen des modernen Europäers stand und beim Menschen von Chapelle-aux-Saints 1626 (oder 1635) ccm, beim noch älteren Moustérienmenschen sogar 1860 ccm betrug, vermissen wir bei Birkner leider. Den Ausguß des Schädels von Chapelle-aux-Saints, aus welchem Boule und Anthony (siehe diese Zeitschrift LXXXIII [1912] 565) schließen wollten, daß sein Besitzer in geistiger Beziehung zwischen Mensch und Affe gestanden habe, beurteilt Birkner (S. 316 ff) sehr zurückhaltend: „Ob es aber angängig ist, aus der Oberflächenberechnung auf die Funktionen der Hirnteile zu schließen, ist jedenfalls sehr fraglich, da wir wissen, daß manche Abschnitte des Gehirns bis zu einem gewissen Grade sich ergänzen, und eventuell der eine die Funktionen des andern übernehmen kann. Die Untersuchungen von Brodmann (S. 145) haben auch gezeigt, daß das Oberflächenrelief und die Strukturverschiedenheiten der Hirnrinde sich nicht decken" (S. 318). Als Ergebnis stellt Birkner nur hin: „Der Ausguß des Schädels von Chapelle-aux-Saints lehrt, daß der damalige Mensch schon ein dem allgemeinen Bau nach menschliches Gehirn besessen hat, wenn auch im Vergleich mit dem modernen Kulturmenschen eine Reihe von Unterschieden im feineren Bau vorhanden gewesen sein mögen."

Hierauf geht der Verfasser zur vergleichenden Untersuchung der Unterkiefer der Neandertalrasse über (S. 318 ff), in welche er auch den Heidelberger Kiefer mit einbezieht, den er für wahrscheinlich mittelquartär hält. Da diese alte Menschenrasse durch das Fehlen des Kinns von den meisten rezenten Menschen sich unterscheidet, prüft er die Entstehung des Kinnvorsprungs näher (S. 324 ff). Nach seiner, auch uns sehr wahrscheinlichen Ansicht beruht das vorspringende Kinn der heutigen Menschheit nicht auf einer Neuerwerbung, sondern auf einem Rückbildungsprozeß, und zwar auf „der starken Reduktion des Alveolfortsatzes, verbunden mit einer geringeren Gesamtreduktion des Unterkiefers" (S. 326). In die Cro-Magnonrasse, deren Schädelreste er weiterhin vergleicht, bezieht er auch die

Aurignacraſſe von Klaatſch und, mit einiger Reſerve, auch die Grimaldiraſſe von Verneau mit ein (ſiehe auch S. 351). Zu den diluvialen Schädelreſten „kindlicher und jugendlicher Individuen“ (S. 334 ff) zählt er auch den Schädel des (faſt erwachſenen!) Homo mousteriensis, über deſſen wiederholte Zuſammenſetzung wir früher (dieſe Zeitſchrift LXXXIV [1913] 238 ff) berichteten. Bei den eigentlichen Kinderſchädeln von Krapina treten die Raſſenmerkmale des Neanderthaltypus weniger hervor. Vortreffliche Textfiguren und Tafeln begleiten die Abſchnitte über die diluvialen Menſchenſchädel. Hierauf wird das Rumpf- und Gliedmaßenſkelett des Eiszeitmenſchen beſprochen (S. 337 ff), mit kritiſchen Bemerkungen über die Hypotheſe von Klaatſch vom gorillaähnlichen Weſttypus und orangähnlichen Oſttypus der diluvialen Menſchheit (S. 347). In Bezug auf die Größe und die Körperproportionen des Diluvialmenſchen bemerkt Birkner (S. 349 ff), daß die Neandertalraſſe jedenfalls unter der mittleren Größe der heutigen Europäer ſtand, während in der Cro-Magnonraſſe große und kleine Formen nebeneinander vorkommen.

Von großer Umſicht zeugen die Schlußworte (351): „Die Frage der Verwandtſchaft der Neandertalraſſe zu den übrigen diluvialen Menſchenformen und den modernen Menſchenraſſen kann verſchieden aufgefaßt werden, ohne daß es möglich wäre, mit dem gegenwärtig vorliegenden Material die Frage zu entſcheiden. Die einen faſſen die Neandertalraſſe als ein Übergangsſtadium vom nicht bekannten Urmenſchen zu den modernen Raſſen auf; die Neandertalraſſe hätte ſich hiernach in die Form des modernen Menſchen umgebildet. Anderſeits kann man aber der Anſchauung ſein, daß die Eigentümlichkeiten der Neandertalraſſe durch die Umgebung (Wohnung, Klima) bedingt waren. Danach wäre die Neandertalraſſe keine umbildungsfähige Urform, ſondern ein dem Ausſterben geweihter, ſpezialiſierter Zweig in der Menſchheitsgeſchichte geweſen.“ Die Möglichkeit, daß jener Homo primigenius gar nicht den urſprünglichen Menſchheitstypus darſtellt, ſondern eine, durch ungünſtige äußere Einflüſſe degenerierte Form, iſt ſomit nicht ſo abſolut von der Hand zu weiſen, wie Obermaier (I 366) glaubt. Hoffen wir mit Birkner, daß künftige Funde die älteſte Menſchheitsgeſchichte immer weiter naturwiſſenſchaftlich aufklären werden. Am Schluſſe dieſes Kapitels unterzieht er noch die quartären Menſchenreſte in Amerika einer kritiſchen Prüfung (S. 351 f), wobei namentlich die von Ameghino kühn aufgeſtellten Pampas-Urmenſchen berichtigt werden.

Über die nun folgenden Kapitel können wir uns kurz faſſen. Das vierte behandelt die Bevölkerung Europas in Vergangenheit und Gegenwart (S. 359—422), zuerſt nach den Volksſtämmen, dann nach den Raſſen. Unter den außereuropäiſchen Völkern hat der Verfaſſer aus dem ungeheuer großen Material nur die Bevölkerung der deutſchen Schutzgebiete in Afrika, der Südſee und Oſtaſien zum Gegenſtand des fünften Kapitels ausgewählt; er bemerkte ſchon im Vorworte mit Recht, daß dieſe Völker das beſondere Intereſſe der Leſer in Anſpruch nehmen. Das ſechſte Kapitel gibt endlich als Schluß des ganzen Bandes einen Überblick über die Raſſengliederung und die Einheit des Menſchengeſchlechts (S. 507—532). Wegen der mannigfachen Übergänge hat keine der vielen Raſſeneinteilungen des Menſchen ſeit Linné ſich bisher als

befriedigend erwieſen. Gegenüber der Hypotheſe von der vielſtammigen Wurzel des Menſchengeſchlechts ſpricht er ſich (S. 532) für die Einheit desſelben aus.

Außer den Sachregiſtern ſind beiden Bänden auch alphabetiſche Inhaltsverzeichniſſe beigegeben. Die reiche Ausſtattung verdient hohes Lob. Aus dem zweiten Bande ſeien beſonders die von P. Norbertus Weber O. S. B. ſtammenden vorzüglichen Chromophotographien von Koreanern und Negern erwähnt, ferner die farbigen Tafeln zur Zellteilung, zu den Mendelſchen Geſetzen und zur menſchlichen Anatomie.

Die beiden vorliegenden Bände bedeuten jedenfalls einen wichtigen Fortſchritt in der wiſſenſchaftlichen Behandlung der Anthropologie für weitere Kreiſe. Hoffentlich folgt jetzt bald der dritte Band dieſes hervorragenden Werkes. Vielleicht bringt derſelbe auch ein ſehr wünſchenswertes Literaturverzeichnis, das bei Werken dieſer Art nicht fehlen ſollte. **E. Wasmann** S. J.

Der Ahnen wert! Ein Wort an den chriſtlichen Adel. Von P. **Sebaſtian v. Oer** O. S. B. gr. 8° (VIII u. 186) Freiburg 1913, Herder. *M* 3.40; geb. in Leinw. *M* 4.60

Obgleich der Verfaſſer „mit Widerſtreben und Zagen an die ihm geſtellte Aufgabe ging", ſo kann man doch wohl ſagen: Wenige waren ſo geeignet, die Pflichten des Adels vom chriſtlichen Standpunkt aus darzulegen, wie gerade er. Nicht nur entſtammt er ſelbſt dem alten Adel, er gehört auch jenem Orden an, den man mit Recht die älteſte und vornehmſte Familie der Kirche nennen kann, dem von jeher die Söhne der edelſten Geſchlechter ſich angeſchloſſen haben. Die einſt erworbene Kenntnis der ſog. „großen Welt" ging hinter den Kloſtermauern nicht verloren. Im Gegenteil: Sie wurde dort noch vertieft. „Der Ahnen wert" beweiſt es. Praktiſche Erfahrung verbinden ſich hier mit hinreichendem Idealismus. Auch ſolche, die nicht geſinnt ſind wie der Verfaſſer, werden das Werk gern leſen und es nicht ohne tiefen Eindruck aus der Hand legen.

Man hört heute oft davon ſprechen, der alte Adel habe ſeine Rolle bald ausgeſpielt. Aus ſeinen Reſten, vermiſcht mit Beamten- und Geldariſtokratie, müſſe ſich eine neue „Geſellſchaft" bilden.

Was die Zukunft bringen wird, wiſſen wir nicht, aber das iſt ſicher: Wenn der Adel ſich aufrafft und die durch P. v. Oer gewieſenen Wege einſchlägt, ſo erfüllt er auch heute noch eine wichtige Miſſion in der menſchlichen Geſellſchaft.

Mancher „Standesgenoſſe", der ſich in ſchmollender Reſignation über das Schwinden der Adelsvorrechte vom öffentlichen Leben zurückgezogen hat, wird beim Leſen dieſes Buches neuen Mut ſchöpfen. „Der Adel kann ſeine Privilegien verlieren, ohne für ſich und die Welt ſeine Aufgabe einzubüßen."

Wie die früheren Schriften des Verfaſſers, ſo zeichnet ſich auch dieſe aus durch ſein pſychologiſches Verſtändnis und feſſelnden Stil. Schon die Titel der einzelnen Abſchnitte ſind intereſſant durch ihre originelle und prägnante Faſſung: „Adelig Blut" — „Adelig untadelig" — „Habt acht" — „Gute Zucht, gute Frucht" — „An der Spitze" — „Die Adelsprobe" uſw. Das Ganze iſt durchſetzt

mit treffenden Ausſprüchen und herrlichen Beiſpielen, beſonders aus neuerer Zeit. Ein Tugendſpiegel wird hier dem Adel vorgehalten, ein chriſtliches Programm, wie es wohl ſelten wirkungsvoller zuſammengeſtellt wurde. Nicht Wappenſchild, nicht Titel, nicht Menge der Ahnen, ſondern nur der Adel der Seele machen „der Ahnen wert", ex virtute nobilitas! „Nicht das Blut an ſich, das in unſern Adern kreiſt ... macht den Edelmann ... wohl aber eine mit dem Blute vererbte adelige Geſinnung."

„Wie gewiſſe körperliche Eigenſchaften, ſo vererbt ſich auch die Anlage zu Tugenden oder Fehlern.... Gewiſſe Tugenden können Erbgüter der Familie werden." Zum Beiſpiel iſt es „ein Erfahrungsſatz, daß Klugheit als Regierungsweisheit ſich vererbt. Staatsmänner und Diplomaten empfangen dieſe oft durch die Erfahrung von Generationen ausgereifte Staatsklugheit als ein Erbgut ihrer Väter. Sie gibt ihnen jenen ſichern Takt im Verkehr mit Menſchen jeden Ranges und Standes, der ſie vor dem unklugen Zuraſch oder Zuviel bewahrt, jene weiſe Maßhaltung, Selbſtbeherrſchung und würdevolle Zurückhaltung, jene liebenswürdigen, vornehmen Formen des Umganges, die nicht angelernt, ſondern Ausdruck des Geiſtes und des Herzens ſind. Ich ſage nicht, daß alle dieſe Tugenden ein ſicheres Erbteil aller Enkel ſeien. O nein, ſie müſſen wie alle Tugenden erworben und im Kampf mit ſich ſelbſt ... oft ſchwer errungen werden. Aber die Anlage dazu kann vorhanden ſein und kann durch Beiſpiel, Erziehung und Tradition zur Entwicklung gebracht werden."

Wie ererbte Tugenden, ſo gibt es aber auch Familienfehler, Standesfehler. „Die von der Heiligen Schrift gekennzeichneten Fehler (die dreifache Begierlichkeit) ſind unter beſtimmten Formen auch die Untugenden, an denen der Adel zu kranken geneigt iſt." Der Verfaſſer urteilt im ganzen milde über ſeine Standesgenoſſen. Er ſucht mehr zu erreichen durch aufmunternde Tugendbeiſpiele als durch ſtrengen Tadel vorhandener Fehler. Einen Hauptfehler des Adels in alter und neuer Zeit — die Arbeitsſcheu — berührt er ſpäter, im achten Kapitel. „Der Müßiggang, der damit verbundene Luxus und die Vergnügungsſucht ſind die ſchleichenden, typhöſen und tuberkulöſen Krankheiten, die am Lebensmark des Adels zehren." Das gilt auch heute. Wie uns eingeweihte Kreiſe verſichern, ſind von den ungefähr 20 Prozent Offizieren der deutſchen Armee, die der Adel ſtellt, höchſtens die Hälfte Berufsſoldaten. Die andere Hälfte dient nur bis zur Übernahme eines Erbteiles oder bis zur Erlangung eines ähnlichen Vorteils. Gewiß iſt die Ausſicht, einige Jahre Leutnant zu „ſpielen", kein Ideal, noch ein eines wirklichen Edelmannes würdiger Lebenszweck. Es fehlt oft gerade bei den Söhnen des Adels an edlem Ehrgeiz. Statt ſelbſt etwas leiſten zu wollen, beruft man ſich auf die Lorbeeren der Väter und Großväter. Müßiggang und Mangel an Tatendrang ſind auch die letzte Quelle jener traurigen Skandale, die in den letzten Jahren von unſerer Senſationspreſſe breitgetreten wurden.

Übertriebene Ausübung des Sportes, vor der der Verfaſſer warnt, hält auch von ernſter Arbeit zurück. Leider gibt es unter den Beſten des Adels noch immer ſolche, die eine gute Jagd allem andern vorziehen.

Originell und fortſchrittlich iſt das Kapitel: „Adelige Berufswege". Letzteren kann man heute unmöglich ſolche Schranken ziehen, wie es früher Sitte war. Wer gezwungen iſt, einen ganz untergeordneten, wenn auch noch ſo ehrenwerten Beruf zu ergreifen, der folgt am beſten dem Rat des Verfaſſers und legt ſein

„von" ab. Etwas kurz wird der Beruf zum geistlichen Stande behandelt. „Es würde kein Ruhmesblatt in der Geschichte des deutschen Adels bedeuten, . . . wenn er jetzt, da die Kirche die arme Braut Christi ist" — im Gegensatz zu früheren Zeiten — seine Söhne von ihrem Dienst zurückhalten würde. Wenn auch geistliche Berufe aus allen Schichten des Adels zu verzeichnen sind, wie der Verfasser sagt — so scheint uns deren Anzahl im Vergleich zur Menge der katholischen Adelsfamilien doch herzlich klein zu sein. Es ist das auch im Interesse der Seelsorge zu bedauern. Wo aszetische und wissenschaftliche Bildung allein nicht durchdringen, da siegt oft ein feines psychologisches Verständnis für die nun einmal vorhandene Eigenart jener Kreise und eine von Jugend auf erworbene Sicherheit in ihren Umgangsformen. Gerade in dieser Beziehung bringt ein Priester aus dem Adel die glücklichsten Vorbedingungen mit. Auf der andern Seite weiß es auch das schlichte christliche Volk zu schätzen, wenn einer viel verließ, um auch den Armen alles zu werden.

Am besten gelungen scheint uns das Kapitel „An der Spitze". Hier zieht der Verfasser das Fazit. Welche Stellung soll man dem Adel in unserer modernen Zeit anweisen? Wenn er auch heute seine Volkstümlichkeit in etwa eingebüßt hat, so kann er doch auch heute eine hohe Aufgabe, sogar eine Art Führerschaft übernehmen. „Es wäre Torheit und hieße sich selbst aufgeben, wollte der Adel in einer Zeit der Neugestaltung auf allen Lebensgebieten sich schmollend auf seine Stammgüter zurückziehen." Ebenso — scheint uns — müßte ein Adel, der sich nur auf die Hilfe der Souveräne und die Freundschaft seiner Standesgenossen stützen wollte, bald von der menschlichen Gesellschaft eliminiert werden. Er muß sich einreihen in das soziale Gefüge der heutigen Gesellschaft. Vor allem „soll er vermittelnd und ausgleichend zwischen Fürst und Volk stehen. . . ." „So wird er ein Damm sein gegen absolutistische wie gegen anarchistische Gelüste." Seine Vorfahren waren einst „Bannerträger des Glaubens und des Rechtes". Beim Ritterschlag gelobten sie „Beschützer der Unterdrückten und Bedrängten" zu sein. Das zeichnet auch in etwa seine heutige Aufgabe.

In dieser Beziehung hat der deutsche katholische Adel eine Glanzperiode hinter sich: Wir meinen die Zeit des Kulturkampfes, der Bedrängnis unserer heiligen Kirche. Mit andern edlen Männern kämpften damals zahlreiche Söhne des Adels in der vordersten Reihe für die Freiheit der Braut Christi, ohne nach oben zu schauen, die Gunst der Mächtigen verschmähend. Verfolgte Priester und Ordensleute fanden beim Adel Schutz und Hilfe. Nicht lange vorher war der Kirchenstaat durch äußere Feinde bedroht: Jungitalien zog gegen Rom zu Felde. Da sah man unter andern auch manche Sprossen des deutschen Adels, die Heimat und Karriere verließen, stellenweise des Königs Rock auszogen, um Schwert und Leben in den Dienst des Heiligen Vaters zu stellen.

Solche Taten befestigen die Stellung des Adels tausendmal mehr als die Erwerbung glänzender Titel oder die blitzenden Ordenssterne, welche Fürstengunst auf seine Brust geheftet.

Auch diejenigen Männer, welche heute in Parlament, in Vereinen, besonders in den Vorständen der Bauernorganisationen für das Volk und seine Rechte eintreten,

schlagen für den Bestand des Adels tiefere Wurzeln, als die Erwerbung von Ministersesseln, als Oberhofmarschälle und dienstuende Kammerherren es erreichen könnten.

Überhaupt „öffnet sich dem Adel ein weites Feld durch rege und führende Teilnahme am caritativen und sozialen Vereinswesen. Das ist so recht eine ersprießliche Tätigkeit für adelige Herren und Damen, die nicht durch eigene Berufspflichten in Anspruch genommen sind". „Doch diese Aufgaben können nicht durch den Einzelnen gelöst werden, welch hoher persönlicher Bedeutung er sich auch erfreuen mag." Wie andere Stände, so bedarf auch der Adel der Organisation, der Standesvereinigung.

Familienverbände, Familientage sind aber nicht genügend, der Gesamtadel muß sich zusammentun in Provinzial- und Landesverbände. Die Organisation soll dazu helfen, das Standesbewußtsein zu heben, die sozialen Pflichten für das Ganze mit Erfolg zu üben, auf die Einzelnen erzieherisch einzuwirken, gemeinsame Interessen zu verteidigen, verarmte Standesgenossen zu unterstützen, Stiftungen aufrecht zu erhalten, den Niedergang vornehmer Gesinnung zu verhüten.

Erfreulicherweise wird der Standpunkt des Verfassers in vielen Punkten auch vom „Deutschen Adelsblatt" vertreten.

Besonders sei noch auf das überaus anziehende Kapitel „Die adelige Frau" hingewiesen. In der „Kölnischen Volkszeitung" hat dasselbe eine eigene Besprechung erfahren. Übrigens wird nicht nur die adelige, sondern jede edle Frau aus diesem Kapitel und aus vielen andern in dem Buche niedergelegten Lebensregeln reichen Nutzen ziehen.

Vom Verhalten der adeligen Frau und Mutter hängt vorab die Zukunft des ganzen Standes ab. Möge sie deshalb dafür sorgen, daß bei allem gesunden Fortschritt die alten, immer geltenden Erziehungstraditionen nicht verloren gehen: jene heilige Zucht und Strenge, Achtung vor der Autorität, tiefe Frömmigkeit; nicht minder jene vornehme Einfachheit, der nichts mehr zuwider ist als protzende Prahlerei mit Geld und Titeln, jene fleckenlose Reinheit, die geschützt wird durch ein feines Gefühl für das Schickliche, die nichts duldet, was frivol, was zweideutig, was dem guten Ton zuwider ist. Anspruchslos, aber doch sicher im Auftreten, herablassend, aber doch die Würde wahrend, offen, gerade, aufrichtig, unerschütterlich treu — das ist das Ergebnis einer wahrhaft vornehmen Erziehung. Herrliche Frauengestalten illustrieren die Ausführungen des Herrn Verfassers; u. a. die hl. Franziska von Chantal, die Kaiserin Maria Theresia, die Fürstin Waldburg-Wolfegg.

Das letzte Kapitel endlich „Adelsprobe" erklärt noch einmal das ganze Buch. Alle Grundsätze, Lehren, Aufforderungen desselben sollen nun gelten im Lichte der Ewigkeit. So allein war es gemeint. Wer nicht mit diesem Maßstab alles, was der Verfasser sagt, messen würde, der hätte ihn nicht richtig verstanden. „Dein Name und dein Stand hier auf Erden gelten nichts in der himmlischen Hofrangordnung — dort gilt nur der Adel der Seele."

„Kein Hermelin und keine Grafen- oder Fürstenkrone schützt vor dem Richterspruche des allgerechten Gottes; kein anderer Advokat tritt dann auf, als allein die guten Werke."

Johannes v. Dalwigk S. J.

Parma und die päpſtliche Beſtätigung der Geſellſchaft Jeſu 1540. Von ***Hermann Stoeckius.*** [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wiſſenſchaften. Philoſophiſch-hiſtoriſche Klaſſe. Jahrg. 1913. 6. Abhandlung.] Heidelberg 1913, Winter. gr. 8° (46) *M* 1.60

Tacchi Venturi S. J. hat im erſten Band ſeiner groß angelegten Storia della Compagnia di Gesù in Italia (Rom 1910) neue Quellen und Dokumente über die Vorgänge bei der Beſtätigung der Satzungen des Ordens (1539—1540) durch Papſt Paul III. bekannt gemacht. Darunter befinden ſich Stücke eines Briefwechſels der Stadtväter von Parma mit ihren Geſchäftsträgern in Rom, worin jene Anziani oder Senatoren die Gutheißung des Ordens warm befürworten und als Beweggrund die geſegnete geiſtliche Wirkſamkeit geltend machen, die von den beiden „reformierten Prieſtern" (ſo nannte man vielfach die Jeſuiten) Faber und Lainez damals in ihrer Stadt entfaltet wurde. Wie weit dieſe Fürſprache zum Erfolg beigetragen hat, iſt nicht näher bekannt. Dr Stoeckius hat dieſe Funde Venturis unter fleißiger Vergleichung früher veröffentlichter Quellen zum Gegenſtand einer kleinen, aber gehaltvollen Unterſuchung genommen und macht dabei auf zwei Lücken aufmerkſam, welche ſeiner Anſicht nach immer noch nicht befriedigend aufgehellt ſeien, erſtens, warum der Papſt, nachdem er bereits am 3. September 1539 den Entwurf der Satzungen (die Formula Instituti) mündlich beſtätigt hatte, ihn neuerdings einer Kommiſſion von drei Kardinälen zur Prüfung überwieſen habe; zweitens, welche Gründe oder Einflüſſe den Kardinal Guidiccioni, der als Mitglied dieſer Kommiſſion die Ausfertigung der Stiftungsbulle ein ganzes Jahr hinausgezögert hatte, plötzlich umſtimmten, ſo daß er ſeine volle Zuſtimmung gab.

Es iſt möglich, daß noch irgendwo Aufzeichnungen oder Briefe im verborgenen ruhen, die die eine oder die andere Frage weiter aufhellen könnten, aber die Mühe des Suchens wäre vermutlich größer als der Ertrag. Die Antwort auf die erſte Frage, warum der Papſt nicht kurzerhand den Entwurf eines Beſtätigungsbreves unterzeichnete, aus dem ihm Kardinal Contarini die Satzungen vorlas, geht ſchon einigermaßen aus den Worten hervor, mit denen der Kardinal die mündliche Beſtätigung regiſtrierte: „Seine Heiligkeit billigte es und genehmigte, daß eine Bulle oder ein Breve ausgefertigt würde, je nachdem es für beſſer befunden würde!" Damit war die weitere Entwicklung der Sache auf den herkömmlichen Geſchäftsgang der Kurie verwieſen, dieſer aber arbeitete meiſtenteils und beſonders in jenen Tagen langſam und bedächtig. Der Grund, warum der Papſt die rechtskräftige Approbation eines neuen Ordens nicht ohne Einvernehmen mit den bedeutendſten Kardinälen ausſprechen wollte, iſt ſo naheliegend und durchſchlagend, daß wir auch ohne neue Quellenfunde ſagen können, eine andere Handlungsweiſe hätte weder der allgemeinen Zeitlage mitten in der Vorbereitung auf das lang geforderte Reformkonzil, noch dem ſpeziellen Intereſſe des Planes, noch dem Charakter des Papſtes entſprochen. War der Weg aber einmal betreten, dann konnte man ſich trotz der

vorliegenden Zuſtimmung des Magiſters des apoſtoliſchen Palaſts, die übrigens nur mit Vorbehalt der andern Inſtanzen erfolgt zu ſein ſcheint (ſo dürften die Worte iuxta relationem R. Magistri S. Palacii zu verſtehen ſein), auf Bedenken und Hinderniſſe gefaßt machen.

Nicht ſo leicht iſt die andere Frage zu löſen: Wie erklärt ſich der merkwürdige Sinneswechſel des Kardinals Guidiccioni? Zuerſt eine Vorfrage: Wie Dr Stoeckius redet auch Genelli und Aſtrain (I 97) von einer Kommiſſion von drei Kardinälen, die mit der Prüfung betraut geweſen ſei. Iſt dieſer Ausdruck hiſtoriſch genau? Guidiccioni wurde erſt am 17. Dezember 1539, alſo ein Vierteljahr nach der erſten Beſtätigung, Kardinal. Am 26. Januar 1540 wiſſen dann die Anziani von Parma bereits davon, daß der Papſt nach vielen Umſtänden (doppoi molte cosse) dieſen Kardinal mit einer neuen Prüfung betraut habe, und daß Guidiccioni Schwierigkeiten mache. Wir dürfen annehmen, daß die von dem Kardinal Ghinucci mit einigen Pariſer Theologen ſchon im September 1539 vorgenommenen Beanſtandungen und Änderungen (Stoeckius S. 8 f) mit den molte cosse gemeint ſind, und daß erſt nach dieſem Stadium der neukreierte Kardinal um ſein Gutachten gefragt wurde, ohne daß man die Formalität einer Kommiſſion nötig fand. Guidiccioni konnte man nicht bei Seite laſſen, da gerade er ſich ſeit Jahren in eingehenden Gutachten mit der Reform des Ordensweſens befaßt und eine an Dr Eiſenbart erinnernde Radikalkur in Vorſchlag gebracht hatte. Als nun der Geſchäftsträger von Parma im Namen ſeiner Stadt bei ihm vorſprach und um Förderung der Sache bat, erhielt er eine kühle und ausweichende Antwort. Seine ganz unbeſtimmt gehaltenen Worte darf man ſchwerlich ſo preſſen wie Stoeckius (S. 15) tut. Guidiccioni meinte, es ſeien der Orden ſchon zu viele; neue ſolle man grundſätzlich nicht aufkommen laſſen. Darum ließ er ſich auf nähere Kenntnisnahme des Entwurfes gar nicht ein und ſchob ihn auf die lange Bank. Wer hat ihn umgeſtimmt? — Neue Fürſprache von Parma her oder von anderer Seite? — Das iſt gerade bei ihm nicht wahrſcheinlich. — Daß die Gebete und Meßopfer der Petenten, von denen in den Quellen oft die Rede iſt, allein es taten, will Dr Stoeckius auch nicht glauben, und er mag recht haben, denn Ignatius ſelber erteilte den Rat, man ſolle zwar ſo beten, als müſſe Gottes Beiſtand alles tun, aber zugleich ſich ſo verhalten, als komme es nur auf die eigene Bemühung an. Polanco (I 72) aber erzählt, Guidiccioni ſei hauptſächlich durch Gebet, aber auch durch Gründe (additis etiam rationibus) aus einem Gegner ein Förderer geworden. Wer hat ihm dieſe Gründe vorgetragen? Contarini? Carpi? Ortiz? Der portugieſiſche Geſandte oder ein anderer Gönner des neuen Ordens? Vielleicht Ignatius ſelber oder einer der Gefährten? Es kam ja nur darauf an, daß Guidiccioni ſich einmal genau von dem Inhalt des Entwurfes Rechenſchaft gab, um zu ſehen, daß er ganz auf ſeine Ideen (Stoeckius S. 42) zugeſchnitten war, und daß man eher von einem Verein „reformierter“, in Gemeinſchaft lebender Regularprieſter (Clerici Regulares) als von neuen Mönchen mit neuem Habit und neuen Obſervanzen ſprechen könne. Es iſt alſo nicht ſo unglaubhaft, was der unmittelbar beteiligte Simon Rodriguez erzählt, daß

Guidiccioni jetzt auf einmal erklärt habe, es wäre das beſte, wenn alle Orden ſich auf das neue Inſtitut einigten. Das klingt keineswegs unwahrſcheinlich; aber vielleicht hat es keiner der Beteiligten für nötig oder klug gefunden, mehr als bloße Andeutungen darüber zu Papier zu bringen. Am Ende beſtätigt auch dieſe Unterſuchung, daß die erſten Chroniſten und Geſchichtſchreiber der Geſellſchaft mehr Vertrauen verdienen, als man ihnen zeitweilig einräumen wollte. Auf jeden Fall aber wird die Arbeit dazu beitragen, daß wenigſtens bei den Männern der Wiſſenſchaft im nichtkatholiſchen Deutſchland eine etwas weniger verkehrte Vorſtellung über die beim Entſtehen der Geſellſchaft Jeſu tätigen Kräfte angebahnt werde.

Man möchte nur wünſchen, daß der fleißige Verfaſſer neben der Sache auch der Form mehr Beachtung ſchenke und ſeine Forſchungen in gefälliger Geſtalt vorlege. Die Miſchung der Sprachen (lateiniſch, italieniſch, ſpaniſch) im deutſchen Text wird nicht überall gefallen.

Die Bemerkung des P. Gonzalez (S. 27) über einen Opponenten, der nachher in Trübſal geriet, iſt mit Unrecht auf Ghinucci bezogen; und der von Guidiccioni zitierte Roffensis (S. 43) iſt der von Heinrich VIII. gemarterte Kardinal John Fiſher, Biſchof von Rocheſter, Verfaſſer der Lutheranae Assertionis Confutatio (Paris 1523). S. 42 unten wird ſtatt sonaret wohl sanaret zu leſen ſein.

Matthias Reichmann S. J.

Die Kirche S. Maria im Kapitol zu Köln. Von **Hugo Rathgens.** Herausgegeben von der Stadt Köln und dem Zweigverein Köln des Rheiniſchen Vereins für Denkmalpflege und Heimatſchutz. Mit 22 Tafeln und 149 Textabbildungen. Folio. (XII u. 222 S. Text) Düſſeldorf 1913, Schwann. *M* 30.—

Zur Baugeſchichte von S. Maria im Kapitol haben wir nur ſehr wenige zuverläſſige hiſtoriſche Daten: Eine Notiz im Teſtament Erzbiſchof Brunos († 965), der perficiendo monasterio et claustro librae centum vermachte, eine Angabe über die Weihe des Kreuzaltares durch Leo IX. im Jahre 1049, eine weitere über die Weihe der Kirche durch Erzbiſchof Anno 1065 und endlich eine um 1175 zu datierende Nachricht vom Bau des Glockenturmes. Es liegt auf der Hand, daß mit ſolch ſpärlichem Material wenig zu machen iſt, wenn es nicht durch ſtiliſtiſche Beobachtungen und namentlich durch ſorgfältige bautechniſche Unterſuchungen ergänzt wird. Es iſt ein Vorzug der obengenannten Schrift, daß ſie mehr, als ſolches bisher geſchehen iſt, eben dieſe letzteren zur Grundlage ihrer Ausführungen genommen hat. Gerade dieſe bautechniſchen Unterſuchungen waren es, welche zum Teil ganz neue und darum ſehr wertvolle und erfreuliche Feſtſtellungen ermöglichten. Es iſt darum auch ſehr zu bedauern, daß ſie teils wegen der aus den baulichen Verhältniſſen der Kirche erwachſenen Schwierigkeiten, teils wegen Mangels der erforderlichen Mittel nicht ausgiebiger und vollſtändiger betrieben werden konnten.

Ein höchſt intereſſantes Ergebnis der Grabungen, welche Rathgens vornahm, iſt der Nachweis, daß unter dem Langhaus und dem Querbau der Kirche

die mächtigen Unterbauten eines römiſchen Bauwerkes, Tempels oder Profangebäudes, liegen. Ob nicht eben die Wahrnehmung dieſer Subſtruktionen beim Bau der Kirche im 11. Jahrhundert Anlaß war, daß dieſe den Namen „im Kapitol“ erhielt? Ein anderes von nicht geringerer Bedeutung iſt, daß die Fundamente und der Oberbau der Kirche, ſoweit er nicht, wie im Lichtgaden des Chores und der Querarme, ſpäter verändert wurde, ein einheitliches Werk bilden. Es iſt damit endgültig mit der von Dehio und v. Bezold vertretenen Hypotheſe aufgeräumt, nach welchen die Dreikonchenanlage der Kirche erwachſen iſt aus einem ihre Grundlage bildenden Römerbau, einem vierkonchigen Zentralbau, deſſen eine Apſis durch das Langhaus der Kirche erſetzt wurde. Den Weſtbau glaubt der Verfaſſer wenigſtens mit großer Wahrſcheinlichkeit als Schöpfung des 11. Jahrhunderts bezeichnen zu ſollen, der in einen älteren Weſtbau unter teilweiſer Benutzung des Beſtandes eingefügt, im 12. aber teilweiſe, namentlich in ſeinen oberen Teilen, erneuert wurde. Daß der Weſtbau, als Geſamtanlage betrachtet, noch dem 11. Jahrhundert angehört, kann in der Tat wohl nicht bezweifelt werden; eine andere Frage iſt jedoch, ob er den Umbau eines früheren, das iſt des Baues, zu dem Bruno 100 Pfund ſpendete, darſtellt und ob nicht die Arbeiten im 12. Jahrhundert eingreifender waren, als Rathgens annehmen möchte. Gerade hier wären darum weiter gehende Unterſuchungen, als ſolche infolge mangelnder Mittel angeſtellt werden konnten, wünſchenswert geweſen. Das Langhaus gehört einſchließlich der Wandvorlagen und Gewölbe der Abſeiten bis auf die Einwölbung des Mittelſchiffes und den oberen Teil der Lichtgadenmauer, welche um 1240 entſtanden, dem Bau des 11. Jahrhunderts an. Vom Chor und Querhaus ſind urſprünglich die Krypta und das Untergeſchoß des Oberbaues und die Vierung; der Lichtgaden der Konchen wurde von etwa 1150 bis 1200 erneuert, bei welcher Gelegenheit zugleich der Unterbau und das Untergeſchoß der Chorpartie eine Ummantelung erhielten. Auch in ihrem Aufbau war die Dreikonchenanlage von Chor und Querſchiff urſprünglich eine einheitliche Schöpfung des 11. Jahrhunderts. Für die Vierung nimmt Rathgen beim Bau des 11. Jahrhunderts einen Vierungsturm an, der dann im 12. beim Umbau der Oſtpartie und der Einwölbung der Vierung und der an ſie ſtoßenden Joche des Chores und der Arme durch einen neuen, ſpäter abgebrochenen erſetzt worden wäre. Wirklich iſt ein Vierungsturm für den urſprünglichen Bau durchaus wahrſcheinlich, gegen den zweiten Vierungsturm darf man aber wohl Bedenken haben. Die aus dem Ende des 12. Jahrhunderts ſtammenden Entlaſtungsbogen oberhalb der Vierungsbogen laſſen ſich, wie es ſcheint, ſehr wohl auch ohne ihn begründen. Zur Erklärung des großartigen Plangedankens von S. Maria im Kapitol hat Rathgens alle bekannte Dreikonchenanlagen im Orient und Okzident zuſammengeſtellt, ohne indeſſen ein direktes Vorbild für jenen nachweiſen zu können. Selbſt vorbildlich wurde die Kölner Kirche im 12. Jahrhundert für eine Anzahl von Kirchen zu Köln und in Kölns näherer und entfernterer Umgebung.

Rathgen hat ſich durch ſeine Monographie den Dank der Kunſthiſtoriker verdient. Sie iſt eine tüchtige Leiſtung, ausgezeichnet zugleich durch ſorgfältige Beobachtungen wie durch vorſichtige Beſonnenheit in den Schlußfolgerungen.

Man kann nur wünſchen, daß auch andern ähnlichen Bauten eine gleich vortreffliche Bearbeitung zu teil würde.

Bedenken habe ich gegen die vom Verfaſſer als die wahrſcheinlichere bezeichnete Annahme, daß die Weihe des Kreuzaltares durch Leo IX. Anlaß zur Erbauung der heutigen Kirche geworden ſei. Denn erſtens iſt die Zeit von 1049 bis 1065 zu kurz, um in ihr einen ſo großen Bau wie S. Maria im Kapitol vollenden zu können. Zweitens mußte bei dieſem abweichend vom gewöhnlichen Brauch mit dem Langhaus begonnen werden, damit die Nonnen von ihrem Chor aus dem Gottesdienſt beiwohnen konnten. Es war daher die Weihe des Kreuzaltares wohl der Abſchluß der Arbeiten am Langhaus. Drittens hätte der Neubau dem eben geweihten Kreuzaltare notwendig den Untergang gebracht, da er durch Abbruch der alten Kirche exekriert worden wäre; es iſt aber unannehmbar, daß man den vom Papſt ſelbſt geweihten Altar ſo bald nach der Weihe wieder zerſtörte. Die Kirche muß bereits früh im 11. Jahrhundert begonnen worden ſein. Die Unterbauten mögen gleichzeitig hergeſtellt worden ſein, fertiggeſtellt aber wurde wohl, weil zunächſt am nötigſten, das Langhaus, ſo daß Leo IX. bereits 1049 den am Ende des Mittelſchiffes ſtehenden Kreuzaltar weihen konnte. Dann folgte die Fertigſtellung des Oſtbaues, und nun konnte 1065 die Konſekration der ganzen Kirche ſtattfinden. Der Baubefund widerſpricht dieſer Folge der Bauarbeiten in keiner Weiſe. Rathgen redet von einem Bau Brunos, doch gab letzterer nur zu einem in Arbeit ſtehenden Bau 100 Pfund, und zwar handelte es ſich bei dieſem nicht bloß um eine Kirche, ſondern auch um das Kloſter. Von einem Bau oder einem Neubau (S. 39) kann man darum nicht wohl reden. Ich neige ſogar zur Annahme, daß der Kirchenbau, zu dem Bruno die Summe ſpendete, keine andere als die heutige Kirche iſt. Denn einerſeits folgt aus der Notiz des Teſtamentes keineswegs, daß auch die Kirche ſchon begonnen, ſondern nur, daß ſie irgendwie geplant war. Anderſeits aber iſt es nicht wohl glaubhaft, daß man die erſt nach 965 vollendete Kirche ſchon im Beginn des 11. Jahrhunderts durch einen Neubau erſetzte.

Daß die Dreikonchenanlage der Kirche einer, wenn auch nur unbewußten Reminiszenz an gewiſſe altchriſtliche Dreikonchenmemorien ihre Entſtehung verdankt, halte ich für ganz unbegründet. Ebenſo ſcheint es mir ausgeſchloſſen, daß die Umgänge der Konchen angelegt wurden als Prozeſſionsgänge. Man kann das Prozeſſionsweſen des ausgehenden Mittelalters nicht als Norm desjenigen des Beginns des zweiten Jahrtauſends nehmen. Außerdem darf man wohl fragen, warum die Umgänge, falls ſie Prozeſſionsgänge waren, nicht ebenfalls bei den ſpäteren Dreikonchenanlagen zu Köln nachgeahmt wurden. Die den Farragines Gelens entnommenen Angaben über die Konſekration des Kreuzaltares und die Weihe der Kirche ſind zweifellos urſprüngliche Eintragungen und allen Vertrauens wert, wenngleich Gelen ſie wohl nicht den Originalien, ſondern ſpäteren Kopien entnahm. Die Worte Quod dicitur capitolium mögen freilich Zuſatz des Kopiſten ſein.

Das Verſtändnis des ſeiner Natur nach nicht immer leichten Textes wird in hohem Maße unterſtützt durch die zahlreichen vorzüglichen Abbildungen, Grundriſſe, Schnitte und Tafeln. **Joſeph Braun** S. J.

Die XIV Stationen des heiligen Kreuzweges. Nach Originalen von Profeſſor **Gebhard Fugel.** Lieferung 4—7. gr. Folio. Bildgröße 53 × 30 cm. München 1910 f, Hirmer. Jede Lieferung *M* 12.—; das Ganze *M* 84.—, in Mappe *M* 90.— Mit verſchiedenartigen Rahmen in Holz *M* 135.— bis *M* 600.— Photogravüre-Ausgabe (Bildgröße 35 × 20 cm) *M* 20.—

Der 1902—1908 für die Kirche der Kapuziner in München in Fresken von Fugel gemalte Kreuzweg, deſſen erſte Hälfte in dieſer Zeitſchrift (LXXVIII [1910] 430 f) beſprochen wurde, liegt jetzt ganz vor. Er hat in der farbigen Ausgabe nach der Verſicherung des Verlegers „in der ganzen katholiſchen Welt vielen und warmen Beifall gefunden". Er ſagt dem geläuterten Geſchmack unſerer Tage zu, weil ſeine neue Art für unſere Zeit paßt. Nie hat in der chriſtlichen Kunſt ein Stillſtand geherrſcht, ſondern ſtets Aufwachſen oder Verfall. Kaum je vermochte eine Art länger als einige Jahrzehnte die Herrſchaft zu behaupten. Giotto, Raffael, Michelangelo, Dürer, alle großen Meiſter vervollkommneten ſich, und doch verſuchten ihre erſten und talentvollſten Schüler es anders, wie ſie oft meinten, beſſer zu machen.

Kunſtvoll ausgeführte Kreuzwege mit 14 Stationen haben wir erſt ſeit etwa zwei Jahrhunderten, ihre Zahl iſt jedoch im Vergleich zu den Handwerksarbeiten ſehr klein. Das Aufblühen der chriſtlichen Kunſt unter Overbeck und ſeinen Geſinnungsgenoſſen brachte ſeit etwa 1850 ſehr beachtenswerte Kreuzwege hervor, beſonders von ihm, von Schwind, Steinle, Schraudolph, Deſchwanden, den Malern der Schule des H. Leys in Antwerpen, der Benediktiner in Beuron, von Schmalzl, Feuerſtein, jüngſt von Windhauſen in Roermond und Lamers in Kleve, Feldmann in Düſſeldorf uſw. Bedeutendes Lob ernteten diejenigen von Führich und Klein, erlangten die weiteſte Verbreitung durch zahlloſe Kopien in Lithographie, Kupferſtich, Farbendruck, Niello und Plaſtik. Daß auch ſie ſich überleben mußten, lag in der Natur der Verhältniſſe. Für ihre Zeit waren ſie bahnbrechend und muſtergültig, aber ſie hatten wie die Vorteile, ſo auch die Schattenſeiten jener Tage. Es fehlte die maleriſche und plaſtiſche Vervollkommnung, die von den Künſtlern heute wieder verwendet werden.

So konnte Fugel neue Wege finden und verfolgen. Durch ſeine Bildung an der Kunſtſchule zu Stuttgart, ſeine Ausbildung bei den beſten religiöſen Meiſtern zu München, die für die Stuttgarter Galerie vollendete Kopie der Aſſunta zu Venedig, Malereien in der Kirche des hl. Antonius zu Padua und durch das Rundgemälde „Kreuztod Chriſti" in Altötting war er trefflich vorgebildet, an ſeine Stationen zu gehen, geſtützt durch religiöſen Sinn, Beherrſchung der Zeichnung und Malerei ſowie freundſchaftliche Verbindung mit den Kapuzinern, den beſten Förderern der Kreuzwegsandacht. Ein großes Glück für ihn war, daß er ſeinen Kreuzweg auf die breiten Wände einer ſehr hellen Kirche malen konnte, nicht als monumentalen Schmuck des Baues, nicht als Selbſtzweck, ſondern als Mittel, die Phantaſie des Volkes beim Beten des Kreuzweges zu unterſtützen. Dadurch entging er dem Übelſtand aller jener mehr hohen als breiten Stationen,

worin die Gestalten eingeschachtelt und stark zusammengedrängt werden müssen, darum der dramatische Vorgang zu einem symbolischen wird.

Fugel gibt geschichtlich aufgefaßte Bilder, in denen jede Person für sich zur Geltung kommt und sich frei bewegen kann. Dadurch wird auch ein Fortschreiten der Handlung möglich, die zum Gehen des Kreuzweges paßt und weiterleitet. Christus beherrscht jede Szene durch seine Stellung in der Mitte, die hellere Farbe und hervorragende Gestalt. Die Kleidung ist im allgemeinen die historisch richtige, aber ohne zu große archäologische Nachahmung, die Farbengebung tief, die Charakterisierung maßvoll. Es fehlen also die rohen und drastischen Schilderungen der Henker und des Leidens des Herrn. Die Zahl der Figuren ist maßvoll, ohne Gedränge zu verursachen, auffallende Erinnerungen an die Modelle und an ältere Werke sind vermieden. Auch die Schmerzensmutter entspricht einer ehrfurchtsvollen, andächtigen Stimmung. Da bei Wahl eines einfacheren Rahmens, der für gewöhnlich vorzuziehen sein dürfte, damit nicht die Stationen in einer Kirche allzusehr hervortreten und der Rahmen nicht in unvernünftiger Art weit teurer zu stehen kommt als sein Inhalt, der Preis billig ist, verdient das Ganze warme Anerkennung, freundliche Empfehlung und noch weitere Verbreitung.

Stephan Beissel S. J.

Fügung und Führung. Konvertitenbilder, herausgegeben von Dr **Julius Mayer.** 12° Freiburg 1913, Herder.

3. Teil: **Alban Stolz** und **Kordula Wöhler.** Erste und zweite Auflage. (X u. 510) *M* 4.20; geb. *M* 5.20

Die Sammlung „Fügung und Führung" bedeutet unstreitig eine hervorragende Bereicherung unserer apologetischen Literatur. Mit jedem neuen Bande wird zugleich das Charakterbild unseres großen lieben Alban Stolz schärfer umrissen, mit jedem neuen Beitrag wächst dieser Seelenführer von Gottes Gnaden vor unsern Augen: er wird größer, doch nicht unnahbarer, nein, im Gegenteil anziehender, menschlicher. Vor allem aber läßt uns der vorliegende dritte Band einen hellen, klaren Blick in das Seelenleben einer edlen Konvertitin tun, die nach heroischer Überwindung der unglaublichsten Widerstände endlich ihr heißersehntes Ziel unter der zugleich milden und festen Führung eines Alban Stolz erreicht.

Kordula Wöhler, die in katholischen Kreisen seit Jahrzehnten als Dichterin (Kordula Peregrina) innigfrommer Lieder bekannt ist, war als älteste Tochter des protestantischen Theologen Dr Johann Wilhelm Wöhler am 17. Juni 1845 zu Malchin in Mecklenburg geboren. Ihr Vater siedelte als Pastor nach Lichtenhagen bei Rostock über, als Kordula etwa elf Jahre zählte. „Durch Gottes Gnade und meiner guten Eltern Wort und Beispiel unschuldig und unverdorben aufwachsend", bemerkt sie schlicht und wahrheitsgemäß in ihrem Tagebuch, „war schon von Natur aus mein ganzes Sein und Wesen ein ernstes und innerlich angelegtes, und der Gedanke an Tod und Auferstehung, eine gewisse Vorliebe für alles, was an den Tod erinnerte, spielte von jeher eine Hauptrolle in meinem Seelenleben" (S. 3). Eine anfänglich unbewußte, später gewollte und wachsende

Hinneigung zur katholiſchen Kirche war damit faſt von ſelbſt gegeben und wurde lange Zeit hindurch auch von den ſtrengproteſtantiſchen Eltern des Mädchens eher freundlich gefördert als bekämpft. So lernte Kordula frühzeitig neben andern Schriften von katholiſchen Verfaſſern (Chriſtoph v. Schmid, Gräfin Hahn-Hahn, Franz von Sales) auch das „Vaterunſer“ von Alban Stolz kennen: „Sie las das Buch zu Ende und las es wieder und ſo oft, daß ſie es faſt auswendig wußte“ (S. 9). Von da an iſt Stolz ihr Lieblingsſchriftſteller: ſie verſchafft ſich von ſeinen Büchern ſo viele als nur möglich, lieſt anfänglich auch ihren Angehörigen daraus vor, betet täglich für den edlen Verfaſſer und hegt den ſehnlichſten Wunſch, an ihm einen geiſtlichen Berater zu finden. Wiederholte größere Reiſen nach Bayern, Tirol und in andere katholiſche Länder, gelegentliche Geſpräche mit würdigen katholiſchen Prieſtern, anderſeits die immer klarere Erkenntnis von der Unhaltbarkeit der proteſtantiſchen Lehre wirken zuſammen, um aus der lutheriſchen Pfarrerstochter eine Katechumene der heiligen Kirche zu machen, die nur noch eines ſichern Führers bedarf, um an ſeiner Hand den entſcheidenden Schritt zu wagen. Sie findet ihn an Alban Stolz, mit dem ſie Ende 1867 einen regen brieflichen Gedankenaustauſch beginnt. Über ein Jahr dauert dieſer geiſtige Verkehr zwiſchen den beiden, ohne daß die Eltern davon eine Ahnung haben. Als am 21. März 1869 die Angehörigen die Korreſpondenz entdecken und gegen die Überzeugung des tapfern Mädchens alle Mittel der Überredung, Einſchüchterung und Drohung ins Feld führen, iſt Kordula längſt im Herzen katholiſch und gegen die heftigſten Stürme gewaffnet. Da eine Verſtändigung mit den Eltern, deren Benehmen in den letzten Jahren gegen Kordula trotz der hingebendſten Dienſtbefliſſenheit des armen Mädchens zur Gereiztheit und Intoleranz hinneigte, ſich als ausſichtslos erwies, nahm die junge Bekennerin am 2. Juli 1870 blutenden Herzens Abſchied von den Ihrigen und der geliebten nordiſchen Heimat. Schon am 15. Juli legte ſie zu Freiburg i. Br. in die Hände des Herrn Weihbiſchofs das katholiſche Glaubensbekenntnis ab und zog ſich in das Land ihrer Sehnſucht, Tirol, zurück, wo ſie heute hochbetagt auf ein reiches Leben im Dienſte der chriſtlichen Nächſtenliebe mit dankerfülltem Herzen zurückblicken kann.

Der Band ſetzt ſich zumeiſt aus den ſehr ausführlichen Tagebuchaufzeichnungen Kordulas zuſammen, welche die Zeit von ihrer Kindheit bis Juli 1870 umfaſſen. Dazu kommen die Briefe von Alban Stolz, die Kordula mit rührender Treue bis auf das letzte Billet aufbewahrte. Dagegen fehlen Kordulas Briefe an ihren Seelenführer. Die nötigen Ergänzungen und Erklärungen wurden vom Herausgeber ſo geſchickt beſorgt, daß wir die Geſchichte dieſer Konverſion in faſt lückenloſer Aufeinanderfolge der Geſchehniſſe und ſeeliſchen Kämpfe vor uns haben.

Kordulas Aufzeichnungen ſelbſt tragen durchaus den Stempel der Wahrheit. Keine Spur von eitler Selbſtbeſpiegelung oder auch nur von ungeſunder Schwärmerei. Rückſichtslos offen ſchreibt ſie von ihrer aufrichtigen Begeiſterung für die katholiſche Kirche, aber auch von den Anfechtungen zu Kleinmut und Verzagtheit; ſie erzählt von den Verſuchungen und Stürmen, die ihre Anverwandten heraufbeſchwören, vergißt jedoch darüber nie, auch die guten Eigenſchaften

der Ihrigen liebevoll anzuerkennen. Die Geschichte ihrer Konversion ist freilich sehr verschieden von jener einer Julie Meineke. Schon die bloße Schilderung von Kordulas jahrelangen Kämpfen ist eine ermüdend lange, und man kann nicht genug den Heldenmut dieser jugendlichen Pfarrerstochter bewundern, die ganz allein in einem protestantischen Lande, sozusagen verstoßen von ihren Eltern, geschmäht und verachtet von ihren liebsten Freundinnen, gelästert und verleumdet vom Volke, eine Zeitlang selbst ohne brieflichen Verkehr mit Katholiken, ihren kühnen, schweren Entschluß dennoch siegreich unter den größten Opfern in die Tat umsetzt.

Als guter Hirt nach dem Beispiel des Heilandes erscheint uns in dieser Korrespondenz Alban Stolz. Die stachlichten Seiten seines Wesens verschwinden oder spielen doch keine Rolle. Der knorrige Weiberfeind darf da nicht mitreden, nur ganz ausnahmsweise und dann mit liebenswürdiger Harmlosigkeit zeigt er dem Leser zwischen den Zeilen seine ironisch schmunzelnden Züge. Güte, Milde, Wärme der Überzeugung, aber auch unbeugsame Festigkeit, wo es sich um Grundsätze handelt, endlich Klugheit und unerschütterliches Gottvertrauen sind die Kennzeichen dieses Seelenführers. So überaus zartfühlend und freundlich er sich gegen Kordula zeigt, so freimütig und entschieden tadelt er in einem Brief an Pastor Wöhler dessen Intoleranz gegen die eigene Tochter und die eingewurzelten Vorurteile gegen die katholische Kirche. Es fällt ihm gar nicht ein, etwa wie der alte gute Pfarrer von Eben (Tirol), Dr Wöhler mit einem irenischen „Mein teuerster Herr Kollege" anzureden, nein, er schreibt dem hartherzigen Vater seiner geistlichen Pflegebefohlenen einen Brief, der im Freundeskreise des Pastors, allerdings mit Übertreibung, als „furchtbar frech" bezeichnet wird (S. 329—333).

Grelle Streiflichter fallen auf die für uns Katholiken so schwer verständliche Unduldsamkeit weiter protestantischer Kreise. Kordula litt unter diesen blinden Vorurteilen ihrer Umgebung gegen alles Katholische entsetzlich. „Möge Gott mich die Worte vergessen lassen, die er sprach", ruft sie nach einer Unterredung mit ihrem verbitterten Vater schmerzlich aus, „die mir das Herz wie mit blutigen Messern durchdrangen. Alles kam so unerwartet, so plötzlich und mit solch einer Wut und Flut von Scheltworten von Papa und den andern! Jedes Wort, jede Tat von mir stellten sie nur als Lug und Trug, Heuchelei, Theaterspiel und Satansblendwerk hin, so daß mit der Geisteskraft auch alle Körperkraft entwich und ich mich gebrochen an Leib und Seele fühlte wie nie zuvor. Ich möchte aufschreien vor Weh! Wie ist es möglich, daß Papa so sein konnte? Das macht mich fast wahnsinnig vor Schmerz!" (S. 339.) Im September 1869 schreibt sie einmal in ihr Tagebuch: „Heute erhielt ich wieder Briefe, zwei Bogen eng beschrieben von Pastor Flörke und drei Bogen von Pastor Gläveke. Der Brief des letzteren ist voll von echt protestantischen Vorurteilen und Ansichten, aber gut gemeint, treu und gut mütig wie er selbst; die Zeit, die er darauf verwendet hat, und seine wohlmeinende Absicht, trotz grundfalscher Ansicht, hat etwas Versöhnliches. Flörkes Brief dagegen besteht nur aus den gröbsten Lügen und Schmähungen gegen die katholische Kirche; zum Schluß erklärt er, wenn ich nicht umkehrte und wenn ich nicht ein Glied der protestantischen Kirche bliebe, so erkläre er feierlich, daß er mich dem Satan übergebe und daß der Satan meine Seele in zeitlichen und ewigen Tod brächte, er

habe Macht, das zu tun, und würde es jedenfalls tun, und ich solle schon erfahren, daß sein Wort Macht habe, dies auszurichten, sein Fluch würde mir folgen, wohin ich gehe usw." (S. 385 f.)

Es wäre indes ganz falsch, wollte man in dem Buch eine unedle Tendenzschrift gegen Andersgläubige, insbesondere gegen Protestanten erblicken. Selbst ein norddeutsches Pastorenblatt, der Kropper Kirchliche Anzeiger (Schleswig 1913, Nr 49), urteilt darüber mit bemerkenswerter Objektivität: „Das Buch will keine tendenziösen Absichten verfolgen, es treibt keine Politik gegen den Protestantismus, es macht auch keine Propaganda für den Katholizismus, es ist die einfache Wiedergabe des Tagebuchs einer feinen Menschenseele."

Alois Stockmann S. J.

Bücherschau.

Die Konfession der sozialdemokratischen Wählerschaft 1907. Von Dr Alois Klöcker. gr. 8° (126) M.-Gladbach 1913, Volksvereinsverlag. *M* 3.—

Die Zahlenangaben dieser trefflichen Schrift beziehen sich nur auf die Wahlen zum Deutschen Reichstag für die Legislaturperiode 1907—1912, die aber wegen der eigenartigen politischen Konstellation im Jahre 1907 für die Untersuchung der Konfessionszugehörigkeit der sozialdemokratischen Wählerschaft von besonderer Bedeutung sind. Da die Stimmabgabe bei den Reichstagswahlen eine geheime ist, könnte man meinen, daß sich die Konfession der Wähler der einzelnen Parteien, abgesehen von einigen konfessionell fast einheitlichen Wahlkreisen, überhaupt nicht feststellen lasse oder wenigstens nicht mit einem solchen Grade von Genauigkeit, wie es für statistische Untersuchungen erforderlich ist. Dem Verfasser ist es aber auf Grund eines überaus mühsamen und komplizierten Verfahrens dennoch gelungen, zu vollkommen gesicherten Ergebnissen über die Konfessionszugehörigkeit der sozialdemokratischen Wählerschaft zu gelangen. Es stellt sich heraus, daß von 3259000 sozialdemokratischen Wählern im Jahre 1907 nur 368000 oder 11,4% katholisch waren, daß mit dem Steigen der Prozentanteile der Evangelischen an der Wahlkreisbevölkerung regelmäßig die Zahl der sozialdemokratischen Stimmen und Mandate steigt, mit dem Steigen der Prozentanteile der katholischen Bevölkerung ebenso regelmäßig abnimmt und bei den höchsten katholischen Bevölkerungsziffern den tiefsten Stand erreicht. — Es ist nicht immer ganz leicht, dem Verfasser bei seinen schwierigen Berechnungen zu folgen. Aber das liegt in der Natur der Sache, und die Bedeutung des Gegenstandes lohnt vollauf die aufzuwendende Mühe. Klöcker hat sich mit dieser Schrift, die in ihren 32 Tabellen das gesamte amtliche Zahlenmaterial über die Wahl von 1907 nach allen Richtungen in gründlichster Weise verarbeitet, zweifellos ein großes Verdienst erworben, und man kann nur wünschen, daß die von ihm beabsichtigte Ausdehnung der Untersuchung auf die Wahlen von 1912 ihm ebenso gut gelingen möge.

Loretto Annals of the Century. By Anna C. Minogue. With an introduction by the Most Rev. John J. Glennon D. D., Archbishop of St. Louis. 8° (XII u. 252) New York 1912, The Amerika Press. $ 1.50

In Nordamerika, wo alles den Stempel der Neuheit trägt, sind 100 Jahre schon ein ehrwürdiges Alter und Jahrhundertfeiern keine alltäglichen Vorkommnisse. Einer solchen Jahrhundertfeier gilt dieses hübsche Buch. Es schildert geschickt und

anschaulich die Geschichte der Loretoschwestern, der ältesten bodenständigen, d. h. rein amerikanischen Frauengenossenschaft der Vereinigten Staaten. Gegründet 1812 von dem hochw. Herrn Charles Nerinckx, einem der hochverdienten belgischen Pioniere der nordamerikanischen Kirche, fällt ihre Wiegenzeit noch in jene von romantischem Hauche umwobenen Tage, da noch dicht an der Gemarkung neuentstandener Städte bzw. Kolonien die endlose Prairie mit ihren Indianerhorden und Büffelherden sich aufrollte. Aus kleinen demütigen Anfängen wuchs das Institut, ein echtes gottgesegnetes Senfkörnlein, trotz harter äußerer und innerer Stürme langsam zum starken Baume heran. Aus dem einen kleinen Mutterhäuschen von Loreto mit seinen schlichten Bretterwänden sind im Laufe der Zeit 120 Töchteranstalten, zum großen Teile prachtvolle Bildungsanstalten, geworden, die in 16 verschiedenen Staaten der großen Republik ein starkes Geschlecht katholischer Frauen erziehen.

Les plus-values et l'impôt. Par Prof. Dr Valère Fallon S. J. 8° (XVI u. 516) Bruxelles et Paris 1914.

Das riesige Anwachsen unserer staatlichen und städtischen Budgets bringt es mit sich, daß man stets auf der Suche nach neuen Steuerquellen ist. Ein erwünschtes Steuerobjekt bot in jüngster Zeit der sog. Wertzuwachs, d. h. die Wertsteigerung des Bodens, die ohne jedes Zutun des Besitzers erfolgt. Was scheint billiger, als daß man diese „unverdiente" Werterhöhung durch Steuern für die Gesamtheit (die Gemeinde oder den Staat) zu gewinnen sucht? Aber so einfach liegt die Sache doch nicht. Die Besteuerung des Wertzuwachses hängt innig mit vielen schwierigen rechtlichen, wirtschaftlichen und sozialpolitischen Problemen zusammen. Die allseitige Erörterung dieser Probleme bildet den Gegenstand des vorliegenden Werkes. Zuerst führt uns der Verfasser durch einen geschichtlichen Rückblick in das Verständnis der Frage ein, um die es sich handelt (S. 6—31). Dann untersucht er die Tatsachen, ob und inwieweit ein solcher Wertzuwachs stattgefunden habe (S. 32—88). Er kommt zum Ergebnis, daß der Wert des ländlichen Grundbesitzes in den meisten Ländern nur wenig zugenommen, in mehreren Ländern (England, Frankreich) im letzten Jahrhundert sogar abgenommen hat. Dagegen ist der Wertzuwachs des städtischen Grundbesitzers (in den Städten oder in der Nähe derselben) nicht zwar bei allen, wohl aber bei den rasch emporblühenden Städten ganz enorm gewesen. So ist, um nur ein Beispiel anzuführen, der Wert des bloßen städtischen Bodens in Berlin von 623 Millionen Mark im Jahre 1870 auf 5200 Millionen im Jahre 1911 gestiegen. Ähnlich liegen die Verhältnisse in vielen andern Städten Europas und der Neuen Welt, wie der Verfasser durch ein reiches statistisches Material nachweist. Welches sind nun die Ursachen dieses Wertzuwachses? Der Verfasser untersucht zuerst die natürlichen Ursachen desselben (Tätigkeit der Staatsgewalt, der Gemeindebehörden und ganz besonders verschiedene Arten von Privatunternehmungen in Industrie, Handel und Gewerbe usw.), die eine große Konzentration der Bevölkerung an bestimmten Orten zur Folge haben (S. 89—115). Von geringem oder fast keinem dauernden Einfluß sind dagegen die sog. künstlichen Ursachen des Wertzuwachses, die von vielen angeführt werden, z. B. der Hypothekarkredit, die Bodenspekulation, die Mietskasernen, das Bodenmonopol; jedenfalls wird der Einfluß dieser künstlichen Ursachen auf den Wertzuwachs von vielen sehr überschätzt (S. 115—191). Wem gehört nun dieser Wertzuwachs? Es wäre ein Irrtum, zu meinen, derselbe sei in früheren Zeiten unbekannt gewesen; er war von jeher wohl bekannt und wurde auch von jeher und in allen Ländern als das unbestreitbare Eigentum des Grundbesitzers angesehen. Auch heute noch liegt diese Ansicht allen Gesetzbüchern zu Grunde. Doch hat sie viele Gegner gefunden. Nach der radikalen Schule von Henry George (Georgisme) gehört die ganze Bodenrente (d. h. der ganze Ertrag des Bodens, abgesehen von dem, was der Arbeit und dem Kapital gebührt) der Gesamtheit oder

dem Staate, mithin hat dieser auch das Recht, den gesamten unverdienten Wertzuwachs für sich in Beschlag zu nehmen. Fallon hält gründliche Abrechnung mit diesem Georgismus und widerlegt bündig dessen Argumente (S. 195—315). Nicht so weit wie die strenggläubigen Anhänger Henry Georges gehen die sog. „Bodenreformer", die nicht nur in Deutschland unter der geschickten Führung von Ad. Damaschke eine rege Tätigkeit entwickeln, sondern in fast allen Kulturländern begeisterte Anhänger zählen. Diese unterscheiden in der Bodenrente den schon heute erworbenen Anteil und deren Zunahme für die Zukunft. Sie wollen dem heutigen Eigentümer den Boden nicht nur soweit er Kapital und Arbeit enthält, sondern auch an sich nach dem heutigen Wert überlassen; aber jeder zukünftige Wertzuwachs soll dem Staat oder der Gemeinde anheimfallen. Fallon legt ihre Ansicht ausführlich dar und zeigt besonders ihre Inkonsequenz. Um ihre Forderungen zu begründen, müssen sie sich auf Beweise stützen, die zur Leugnung des Privatgrundeigentums und zum vollen Georgismus führen (S. 315—376). Soll aber jede Besteuerung des spontanen Wertzuwachses abgelehnt werden? Keineswegs. Fallon gibt eine solche Besteuerung als berechtigt zu, aber er zeigt sehr gut, daß in der praktischen Durchführung derselben die größte Mäßigung und Vorsicht nötig ist, sonst hindert sie nicht nur jede auch vernünftige und berechtigte Spekulation, sondern wirkt geradezu schädlich. Die glänzenden Hoffnungen, welche die Bodenreformer an die von ihnen vorgeschlagenen Maßregeln knüpften, haben sich nur zu einem sehr geringen Teil erfüllt. In manchen Kreisen ist denn auch schon eine gewisse Ernüchterung eingetreten. Wir können die hierauf bezüglichen scharfsinnigen und reichlich mit statistischen Angaben belegten Ausführungen Fallons den Bodenreformern nur angelegentlich zum Studium empfehlen. Das Werk verdiente es, ins Deutsche übersetzt zu werden.

Leuchtturm. Illustrierte Halbmonatsschrift für Studierende. Herausgegeben von Konviktsdirektor Peter Anheier. Jahrgang 1912/13. (800) Trier, Paulinus-Druckerei. Halbjährlicher Abonnementspreis für die einfache Ausgabe *M* 1.60; für die feinere *M* 2.40

Erst der ganze Jahrgang dieser Zeitschrift läßt recht erkennen, wie weitschauend und organisatorisch die Schriftleitung in der Abfassung der einzelnen Hefte vorangegangen. Die humanistischen Fächer wurden in schöner Abwechslung mit den naturwissenschaftlichen bedacht. Die Abteilung „Aus Schule und Leben" wie „Soziales" sorgt für bürgerkundliche und praktische Ausbildung. In einer regelmäßig erscheinenden Beilage „Museion" kommen die jungen Dichter und Denker selbst zu Wort, wodurch ohne Frage schöne Bildungswerte auf erzieherisch glückliche Art erreicht werden. Der unterhaltende Teil der Zeitschrift sucht Künstlerisches und Ethisches möglichst zu vereinigen. In der Gruppe „Aus Heer und Marine" wie auch sonst in zahlreichen Artikeln kommt ein warmes patriotisches Gefühl mächtig zum Ausdruck. Der Geist der Zeitschrift ist hochideal, warm religiös und ausgesprochen kulturfreundlich. Sie sucht die Jugend zu interessieren für die Welt von heute mit ihrer Technik und ihrem Verkehrswesen sowohl wie mit ihren tiefinnerlichen Problemen. Das alles geschieht in einer Form, die ganz auf der stilistischen Höhe der Gegenwart steht, ohne alle Modeströmungen mitzumachen. Die reichlich eingestreuten Kunstbeilagen sind vornehm und nicht erst durch andere Zeitschriften hindurch endlich auch hier gelandet. Wie das Redaktionstelephon gelegentlich mitteilt, sind alle Artikel der Zeitschrift Originalarbeiten und Erstdrucke, die ich übrigens später mehrfach in recht angesehenen Werken noch einmal erscheinen sah. Nur uneigennützigstes Interesse und ausgeprägtes pädagogisches Verantwortlichkeitsgefühl konnten eine so zeitgemäße Leistung hervorbringen, die denn auch, wie sie es verdient, Tausende und Tausende von Gymnasiasten, Akademikern und Lehrern unter ihren Lesern und Freunden zählt.

Nordische Wanderfahrt. Von Johannes Mayrhofer. 8° (250) Regensburg 1913, Pustet. Geb. *M* 3.60

Zauber des Südens. Reisebilder. Von Johannes Mayrhofer. 8° (120) Regensburg 1913, Pustet. Geb. *M* 2.40

Reisebilder gehören zu den vorzüglichsten Bildungsmitteln; ein Glück, daß sie wieder mehr in die Mode kommen; wenn interessant und wahr geschrieben, sind sie durch ihren Wirklichkeitsgehalt vorzüglich befähigt, der übertriebenen Sucht nach Romanlektüre entgegenzuarbeiten. Man darf sich daher freuen, daß ein feinfühlender Dichter und geistvoller Beobachter die Eindrücke seiner Nordlands- und Südlandsfahrt in anziehender Darstellung wiedergibt. Ans Herz gewachsen ist Mayrhofer das an Naturschönheit reiche Dänemark mit seiner gemütlichen und toleranten Bevölkerung. Nicht minder als die herrliche Natur begeistern ihn die alten Kulturdenkmäler Dänemarks, Schwedens, Norwegens und ihre großen Dichter Jörgensen, Ibsen, Björnstjerne Björnson, Selma Lagerlöf, denen eigene kurze Kapitel gewidmet sind. — Andern Charakters, heiterer und sonniger, sind die Reisebilder aus dem Zauber des Südens vom stolzen Genua zum süßen Neapel und hin zu Griechenlands klassischen Gestaden, vom alten und neuen Athen nach Konstantinopel und den lieblichen Inseln des Marmarameeres.

Diözese Paderborn. Real-Schematismus. Herausgegeben und verlegt vom Bischöflichen Generalvikariate. gr. 8° (XCVIII u. 500) Paderborn 1913, Druck- und Kommissionsverlag der Bonifatius-Druckerei. Geb. *M* 4.60

Das Buch ist natürlicherweise zunächst für den Diözesanklerus bestimmt. Aber wegen seines reichen Inhaltes und seiner mustergültigen Anlage verdient es zweifellos die Aufmerksamkeit weiterer historisch oder statistisch interessierter Kreise. Es ist staunenswert, wieviel wohlverarbeitetes Material schon auf nur 98 Seiten die „Geschichtliche Einleitung" bietet. Da verfolgen wir im ersten Teil die äußere und innere Entwicklung des alten Hochstifts Paderborn von seiner Gründung durch Karl d. Gr. bis zu seiner Aufhebung im Jahre 1802. Der zweite Teil behandelt in gleicher Weise die neue Diözese bis auf den heutigen Tag. Ein dritter Teil enthält die kurzen, aber inhaltsreichen Lebensabrisse der 62 Paderborner Bischöfe von St Hathumar bis Dr Karl Josef Schulte. Den Schluß der Einleitung bildet eine statistische Übersicht der 34 Dekanate des westfälischen und der übrigen 18 des sächsischen Anteils nach Pfarreien, Filialen, klösterlichen Niederlassungen nebst Seelenzahl der Katholiken und der Andersgläubigen. In zahlreichen Anmerkungen finden sich Quellen- und Literaturbelege, welche der Darstellung als Grundlage dienten oder ein weiteres Studium ermöglichen sollen.

Der Hauptteil des Werkes, die Beschreibung der Diözese (A. Der westfälische Anteil, B. Der sächsisch-thüringische Anteil, C. Klösterliche Genossenschaften) füllt 500 Seiten. Auch hier werden für jedes Dekanat, jede Pfarrei und Filiale die wichtigsten geschichtlichen Daten, auch das Anfangsjahr der Kirchenbuchführung, vorausgeschickt. Der neueste Bestand der Pfarrbezirke, Pfarrsitze und Filialen wird nach folgendem wohl erschöpfenden Schema geboten: 1. Ortsbezeichnung, Post- und Bahnverhältnisse, Seelenzahl der Katholiken und Andersgläubigen; 2. Geistliche Stellen; 3. Küster- und Organistenstellen; 4. Kirchen und Kapellen; 5. Kirchliche Gebäude; 6. Friedhof; 7. Schulen; 8. Bruderschaften und Vereine. Unter jeder Rubrik werden alle nur wünschenswerten Angaben, wie z. B. bei den Vereinen über Mitgliederzahl, bei den kirchlichen Gebäuden über Lage, baulichen Zustand, Zahl der heizbaren Räume, Größe des Gartens usw. beigefügt. Bei den klösterlichen Genossenschaften folgt auf die Ortsbezeichnung das Gründungsjahr der Niederlassung, Zweck und Mitgliederzahl. Ein Ortsregister schließt das inhaltsreiche Werk, als dessen letzter, nicht zu verachtender Vorzug der verhältnismäßig billige Preis hervorgehoben werden muß.

Miszellen.

Eine neue Theologie. Es hat Zeiten gegeben, da es etwas Gewöhnliches war, gegen ungenehme päpstliche Verordnungen an ein allgemeines Konzil zu appellieren, d. h. an die Gesamtheit der Bischöfe. Gott sei Dank, sind diese Zeiten längst vorbei. Heute droht es bei uns Sitte zu werden, auf den Titel hin, daß alle Gläubigen auch unmittelbar der Jurisdiktion des Papstes unterstehen, den Papst gegen die Bischöfe auszuspielen. Von der Praxis geht man sogar allgemach zu einer entsprechenden Theorie über. Nur als Beispiel — aus keinem andern Grunde — sei hier auf die „Stände-Ordnung, Katholische soziale Blätter", 9. Jahrgang, Heft 4 vom 15. Februar 1914 hingewiesen. Dort predigt „ein Dogmatiker" die helle Auflehnung gegen die Bischöfe.

S. 84 läßt er sich dann also vernehmen: „Priester können irren, Bischöfe können neben die kirchliche Wahrheit geraten. Sankt Petrus irret nie und nimmer, weder in der Glaubenslehre noch in Sittenvorschriften noch auch in Verordnungen, welche er für die ganze heilige Kirche erläßt, den allgemeinen Disziplinarvorschriften. Ja selbst in Verordnungen für einzelne Diözesen und Länder wird der liebe Gott ihn schützen, zumal in unsern gefährlichen Tagen, wo die Unsicherheit in den schwierigen Tagesfragen, was Erlaubtheit und Unerlaubtheit angeht, so groß ist und die Presse jedes Wort aus Rom überallhin verbreitet. Ist da anzunehmen, daß in solchen speziellen Anordnungen, Disziplinarvorschriften, für bloß einen Teil der heiligen Kirche der Heilige Vater angesichts der erwähnten Umstände irren sollte? Solche Gefahr für die Kirche werden der Heilige Geist und Jesus im Tabernakel nicht zulassen. Und wer könnte überhaupt aus der ganzen Kirchengeschichte einen solchen Fall nachweisen? Darum folgen wir nur immer bereitwilligst, wir werden sicher gehen. Es ist übrigens eine ganz falsche Ansicht, daß wir Katholiken dem Heiligen Vater erst Gehorsam schuldig wären, wenn seine Unfehlbarkeit in einem einzelnen Falle als ganz sicher, ja als Dogma bewiesen wäre."

Und was soll diese „Dogmatik" nicht alles decken! Steht denn unser deutscher Episkopat in offenem Kampfe mit dem Papst? Hat etwa der Papst uns aufgefordert, ihm mehr zu gehorchen als unsern Bischöfen? Mit dem frivolen Satze: „Und hat man nicht auch in letzter Zeit allerlei munkeln und rumoren hören?" (S. 84) — werden unsere Bischöfe an die Seite gestellt: den Apostaten der Reformationszeit unter Heinrich VIII (S. 81), den abtrünnigen Kölner Erzbischöfen des 16. Jahrhunderts (S. 82), den Gallikanern unter Ludwig XIV. (S. 82 f), den Febronianern mit ihren Emser Punktationen (S. 83), zwei „deutsch-katholischen" Bischöfen, die vor 1870 mit Napoleon III. über die Gründung von Nationalkirchen verhandelt hätten! Das soll zur Stütze der kirchlichen Autorität geschehen?! Es wäre dem „Dogmatiker" unter anderem dringend auch ein ernstes Studium der katholischen Moral zu empfehlen, bevor er es wagt, unter dem Schirme der besseren Kirchlichkeit die Grundverfassung der Kirche Christi zu untergraben. Christus hat seine Kirche nicht deshalb auf die Bischöfe gegründet, weil es damals keinen Telegraphen und keine Presse gab, die „jedes Wort aus

Rom überallhin verbreitet", sondern weil die bischöfliche Hierarchie die von ihm gewollte Grundordnung seiner Kirche ist.

Doch nein, es handelt sich bei all diesem Streit nicht darum, die Autorität des Papstes über die Bischöfe, die niemand leugnet, zu verteidigen, sondern darum, sich reichsunmittelbar zu machen, wenn die Bischöfe, die berufenen Hirten ihrer Kirchen, nicht über Fragen der Lehre, sondern über Fragen praktischen Vorangehens anders denken, als gewissen Leuten lieb ist. Der Katholik soll in der Tat durch seinen Bischof mit Rom verbunden sein. Geriete einmal ein einzelner Bischof „neben die kirchliche Wahrheit", ja dann wird der oberste Hirt der Kirche schon selbst zu sorgen wissen, und das Volk und die Priester werden die Bande mit Rom nur noch enger knüpfen und sich von einem solchen Bischof abwenden. Aber das deutsche Volk steht in vollem Vertrauen zu seinem Episkopat, trotz aller Anstrengungen einiger, meist recht untheologischer „Theologen", Zwietracht zu säen. Diese Leute sind auf keinen Fall berechtigt, über ihre Bischöfe zu Gericht zu sitzen, auch wenn sie es tun unter dem Vorwand, für die päpstliche Autorität einzutreten. Ihre Übertreibungen schaden der Autorität mehr als ein direkter Angriff, auch der päpstlichen Autorität.

Wie sie denkt nicht die Kirche, denkt nicht der Papst. Man lese, was Pius IX. nach der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit zu den Bischöfen, den Vätern des Konzils, gesprochen hat: „Diese höchste Autorität des römischen Papstes, Ehrwürdige Brüder, erdrückt nicht, sondern stützt, zerstört nicht, sondern baut auf, und sehr oft stärkt sie in der Würde, eint sie in der Liebe, und sichert und schützt die Rechte unserer Brüder, der Bischöfe. Darum sollen die, welche jetzt in der Erregung urteilen, wissen, daß nicht in der Erregung der Herr ist. . . . Möge also Gott Sinn und Herz erleuchten . . ., daß alle hintreten können zum Busen ihres Vaters, des unwürdigen Statthalters Jesu Christi auf Erden, der sie liebt, sie schätzt und einst mit ihnen zu sein wünscht, und daß wir so alle, durch das Band der Liebe vereinigt, die Schlachten des Herrn schlagen können, so daß nicht nur unsere Feinde uns nicht verlachen, sondern vielmehr fürchten, und dann endlich die Waffen der Bosheit weichen im Angesichte der Wahrheit. . . ." [1]

Ebenso hat Pius X. öffentlich und feierlich erklärt: „Alle Priester aber mögen die ernste Mahnung Leos XIII. wohl im Gedächtnis behalten: Die Autorität ihrer Bischöfe soll den Priestern heilig sein; sie seien überzeugt, daß das priesterliche

[1] Collectio Lacensis V 497 ff: Summa ista Romani Pontificis auctoritas, Venerabiles Fratres, non opprimit, sed adiuvat, non destruit, sed aedificat, et saepissime confirmat in dignitate, unit in caritate, et Fratrum, scilicet Episcoporum, iura firmat atque tuetur. Ideoque illi, qui nunc iudicant, in commotione, sciant, non esse in commotione Dominum. . . . Illuminet ergo Deus sensus et corda . . ., ut omnes accedere possint ad sinum patris, Christi Jesu in terris indigni Vicarii, qui eos amat, eos diligit et exoptat unum esse cum illis: ut ita simul in vinculo caritatis coniuncti praeliari possimus praelia Domini, ut non solum non irrideant nos inimici nostri, sed timeant potius, et aliquando arma malitiae cedant in conspectu veritatis. . . .

Amt, nur wenn es unter Leitung der Bischöfe ausgeübt wird, heilig, nutzbringend und ehrenvoll sein wird."

Das ist Geist vom Geiste Christi, der Petrus aufgetragen hat, seine Brüder zu stärken (Lk 22, 32), und gesagt hat: „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich" (Lk 10, 16). Das ist der Geist der Märtyrerkirche, aus der die ehrwürdige Gestalt des hl. Ignatius von Antiochien, des ältesten Zeugen für den Vorrang der römischen Kirche, bis in unsere Tage hineinruft: „Es ist also klar, daß man zum Bischof wie zum Herrn selbst aufblicken soll" (Ad Eph. 6, 1) und: „Wenn ihr also dem Bischof unterworfen seid wie Jesu Christo, dann ist es mir klar, daß ihr nicht nach den (Satzungen der) Menschen lebt, sondern nach Jesus Christus, der für euch gestorben ist, damit ihr im Glauben an seinen Tod dem Tode entgehet. . . . Ähnlich sollen alle die Diakonen ehren wie Jesus Christus, ebenso auch den Bischof, der das Bild des Vaters ist, und die Priester als den Rat Gottes und die Verbindung mit den Aposteln. Getrennt von diesen, kann von einer Kirche keine Rede sein" (Ad Trallianos 2, 1; 3, 1).

H. J. Cladder S. J.

Katholischer Frauenkalender für das Jahr 1914. Zum vierten Male erscheint der „Katholische Frauenkalender", herausgegeben im Auftrage des Zentralvorstandes des Katholischen Frauenbundes. In schmucker, schlichter Form erzählt er treuherzig von harter Frauennot und edler Frauenarbeit. Nicht hohlklingende Phrasen, nicht selbstbewußte Überhebungen füllen die 272 Seiten aus. Ein zuverlässiges Tatsachenmaterial wird in selbstloser Bescheidenheit vorgelegt. Diese Zahlen und Tatsachen gewähren aber einen Einblick in die mächtige Bewegung, die seit Jahrzehnten die Frauenwelt ergriffen, die wir mit dem Namen „Frauenfrage" zu bezeichnen gewohnt sind; sie legen beredtes Zeugnis ab für die rege Anteilnahme unserer katholischen Frauen an der Lösung der Gegenwartsaufgaben.

In allen Kulturländern sind in jüngster Zeit lokale Frauenvereine und zentrale Frauenverbände in überraschender Zahl ins Leben getreten. Zwei große internationale Frauenorganisationen sammeln die Kräfte aller Länder: der „Internationale Frauenbund", der eine Verbindung zwischen allen weiblichen Organisationen aller Nationen und Weltanschauungen erstrebt, und die Union Internationale des Ligues catholiques féminines, gegründet zu Brüssel im Jahre 1910 „behufs eines Zusammenschlusses der Vertreterinnen der katholischen Frauenbewegung aller Nationen, zur gegenseitigen Anspornung, zum Studium der Tagesfragen und zum Austausch gegenseitiger Erfahrungen".

In Deutschland hat die Frauenbewegung einen vor Jahren ungeahnten Aufschwung erlebt. 1865 wurde der „Allgemeine deutsche Frauenverein" gegründet, der sich zur Aufgabe setzte, „für die erhöhte Bildung des weiblichen Geschlechtes und die Befreiung der weiblichen Arbeit von allen ihrer Entfaltung entgegenstehenden Hindernissen mit vereinten Kräften zu wirken". Zur Durchführung dieses Programms fordert der Verein erweiterte Bildungsgelegenheiten für die Frau, ihre Beteiligung am Kommunaldienst und eine Änderung

ihrer zivilrechtlichen Stellung. — 1888 entstand ein Verein „Frauenbildungsreform", der seit 1895 sich „Verein Frauenbildung — Frauenstudium" nennt und alle Bestrebungen unterstützt, durch welche die allgemeine, wissenschaftliche und berufliche Frauenbildung gehoben werden kann. Durch seine zielbewußten Bemühungen hat er wesentlich beigetragen zur Entwicklung des gesamten Mädchenschulwesens, zum Ausbau der Fortbildungsschule, zur Errichtung von Lehranstalten, welche den Mädchen die gleiche Vorbildung für die Hochschule sichern wie den Knaben, und besonders zur Ermöglichung des Universitätsstudiums der Frauen. — Der 1899 ins Leben gerufene „Verband fortschrittlicher Frauenvereine" bildet den linken Flügel innerhalb der interkonfessionellen bürgerlichen Frauenbewegung. Er verlangt Gleichberechtigung der Frau auf allen Gebieten, gemeinsame Erziehung beider Geschlechter, Freigabe aller Berufe und Bildungsmöglichkeiten für die Frau mit dem Grundsatz: Gleicher Lohn für gleiche Leistung. — Auf konfessionellem Boden stehen der „Deutsch-Evangelische Frauenbund" mit etwa 15000 Mitgliedern und der „Jüdische Frauenbund". Alle diese Vereine und Verbände sind mit andern auch dem „Bund deutscher Frauenvereine" angeschlossen. Dieser mächtige Bund, der rund 500000 Mitglieder umfaßt, bezweckt „die Vereinigung aller Organisationen deutscher Frauen, welche die Förderung des weiblichen Geschlechtes in wirtschaftlicher, rechtlicher, geistiger und körperlicher Hinsicht und die Hebung des Allgemeinwohls anstreben, zu gemeinsamer Verfolgung dieser Ziele und zu gemeinsamer Erörterung der Ideen der Frauenbewegung". — Unter den andern, dem Bunde nicht angegliederten Organisationen sei besonders auf den „Verband der deutschen Frauen-Hilfs- und Pflegevereine vom Roten Kreuz" hingewiesen, der, in acht selbständige Landes-Frauenvereine geteilt, zusammen über 700000 Mitglieder zählt, sowie auf den „Gewerkverein der Heimarbeiterinnen Deutschlands".

Neben den bürgerlichen Frauenverbänden darf die sozialdemokratische Frauenorganisation nicht übersehen werden. Bebel hat 1893 im deutschen Reichstag das bekannte Wort geprägt: „Auf welcher Seite in der großen Bewegung der Gegenwart die Frau steht, da ist der Sieg." In richtiger Würdigung dieses Erfahrungssatzes hat die sozialdemokratische Partei frühzeitig eine rührige Agitation zur Gewinnung der Frauenwelt ins Werk gesetzt. Das Ergebnis dieser Werbearbeit ist, daß heute mehr denn 130000 Frauen ihrer Partei und an 200000 Frauen sich ihren Gewerkschaften angeschlossen haben. Die Zeitschrift der sozialdemokratischen Frauen, „Die Gleichheit", hat eine Auflage von über 100000 Exemplaren.

Katholischerseits ist man, nach anfänglichem Zögern und Schwanken, mutig und vielfach mit Überwindung großer Schwierigkeiten an die Organisation der Frauenwelt herangetreten. Unter den ersten katholischen Frauenberufsvereinen bildete sich 1885 der „Verein kathol. deutscher Lehrerinnen", der um die Jugendfürsorge, Mädchenschulreform, Beteiligung der Frauen an der Schulverwaltung, materielle Besserstellung der Lehrerinnen und vor allem um die Pflege der Schule nach den Grundsätzen der katholischen Kirche große Verdienste sich erworben hat.

Nicht minder tätig sind auf ihren Gebieten der „Gesamtverband kathol. kaufmännischer Gehilfinnen und Beamtinnen Deutschlands", der „Verband kathol. Vereine erwerbtätiger Frauen und Mädchen Deutschlands", der „Verband westdeutscher kathol. Arbeiterinnenvereine", der „Verband süddeutscher kathol. Arbeiterinnenvereine", der „Verband kathol. Dienstmädchenvereine in Deutschland", die „Kathol. weiblichen Jugendvereine", der „Verein kathol. Hausbeamtinnen", der „Verein kathol. gewerblicher Gehilfinnen". — An sozial-caritativen katholischen Frauenvereinen erwähnt der Kalender besonders den „Hildegardis-Verein" zur Unterstützung studierender katholischer Frauen, den „Kathol. Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder", der Schutz und Rettung sittlich gefährdeten und gefallenen Mädchen und Frauen sowie der verwahrlosten Jugend gewährt, den „Deutscher Nationalverband der kathol. Mädchenschutzvereine", der durch seine Aufklärung der noch in der Heimat befindlichen Mädchen über die ihnen in der Fremde drohenden Gefahren, durch seine Bahnhofsmissionen und seine Fürsorge für die in der Fremde sich befindenden Mädchen unermeßlich viel Gutes schon gestiftet hat. Ferner das „Kreuzbündnis: Verein abstinenter Katholiken — Frauenbund", die „Missionsvereinigung kathol. Frauen und Jungfrauen", die „St Petrus Claver-Sodalität" und den „Zentralverband kathol. Kinderhorte". Welche Unsumme von opferwilliger, mühevoller, segensreicher Arbeit hinter dieser trockenen Aufzählung steckt, kann nur derjenige ermessen, der einen Einblick in die Tätigkeit des einen oder andern Vereins gewonnen hat!

Als Träger des Zusammenschlusses und der Führung der weiblichen katholischen Organisationen in allen spezifischen Frauenfragen steht der „Katholische Frauenbund". Er bezweckt „die auf den verschiedenen Gebieten sich bewegende Vereinstätigkeit der katholischen deutschen Frauen zu einem gleichmäßigen Zusammenwirken zu verbinden, die Frauen über die gegenwärtig das Frauengeschlecht bewegenden Fragen aufzuklären und sie anzuregen, durch caritative und soziale Tätigkeit an einer Lösung derselben im Sinne der katholischen Weltanschauung zu arbeiten". Der K. F. B. zählt heute 154 Zweigvereine mit über 65000 Mitgliedern.

Die Vereinschronik für das Jahr 1912/13 erzählt unter anderem von den Arbeiten der drei Studienkommissionen für wissenschaftliche, soziale und caritative Bestrebungen, die sich besonders auf „den Entwurf des preußischen Wohnungsgesetzes", die „Mitarbeit der Frau in der Jugendgerichtshilfe und in der Jugendfürsorge" sowie die „Privatschule" bezogen. — Die Zentrale zu Köln veranstaltete einen vierwöchigen Informationskurs in Münster, zwei achttägige Kursus zum Studium des Sozialismus in Köln und Essen, sie schaffte eine eigene Abteilung für Berufsberatung und nahm regen Anteil an der Handwerkerinnenfrage, am Versicherungswesen sowie am Kampf gegen die sozialdemokratische Volksfürsorge. Verschiedene Eingaben wurden zum Schutze bedrohter Frauenineressen an die gesetzgebenden Körperschaften gerichtet.

Zum Interessantesten, das der Kalender bietet, gehört die Übersicht über die Tätigkeit der Zweigvereine des K. F. B. Aus der Fülle des Dargebotenen können wir leider nur das eine oder andere hervorheben.

Der Zweigverein Aachen berichtet kurz über seine Einrichtungen und Betätigungen: Bibliothek, Auskunftsstelle, Vergnügungsveranstaltungen in den Fastnachtstagen für 100 Fabrikarbeiterinnen. Mitglieder sind tätig in Sonntagsschulen, Kinderhorten, Mütterberatungsstellen, Trinkerfürsorge, im Rechtsschutzverein, in der Waisenpflege und im Fürsorgeverein. Berufsberatungsstelle und Lehrstellenvermittlung. Arbeitsgebiete der Jugendabteilung: Kinderhorte, Walderholungsheime, Nähunterricht, Sparverein in der Sonntagsschule, Brockensammlung, Paramenten-Bonifatiusverein, Hildegardisverein, Kursus zur Erlernung von Jugendspielen.

Aschaffenburg: Heim für stellensuchende und durchreisende Mädchen und Frauen. Stellenvermittlung. Frauenexerzitien. Arbeit in der Fürsorge, beim Jugendgericht, bei der Bahnhofsmission, in der städtischen Armenpflege. Für die Wintermonate wurde eine Kinderleseschule für schulpflichtige Kinder eröffnet. An den freien Sommernachmittagen werden mit ihnen unter Aufsicht von Damen Spaziergänge veranstaltet.

Breslau: Zyklus kirchengeschichtlicher Vorträge, Unterweisungskursus über Armen- und Waisenpflege. Sektion für Blindenfürsorge. Propagandaversammlung für die St Petrus Claver-Sodalität. Gründung des katholischen Studentinnenvereins Viadrina. Mitarbeit am Caritassekretariat, Elisabeth-Nähverein, Fürsorgeverein für gefährdete und verwahrloste Mädchen, Frauen und Kinder, Kreuzbündnis, Vinzenzverein.

Hildesheim: Arbeit an der Handwerkerinnenfrage in Fühlung mit der Handwerkerkammer; Kursus für häusliche Krankenpflege. Krankenkochverein. Sammelstelle für Bücher zum Besten armer Diasporagemeinden. 30 Mitglieder sind tätig als Vormünder, 3 Damen sind städtische Armenpflegerinnen. Mitarbeit an der Trinkerfürsorge, am Fürsorgeverein und Caritasverband.

In Karlsruhe wirken die Mitglieder der Jugendabteilung in dem Vinzenzverein, in den Flickschulen, in der Säuglingsfürsorge, in der Volksküche, im Mädchenschutz, beim Jugendgericht.

In München arbeiten die wissenschaftlichen, caritativen, sozialen Sektionen sowie die Sektionen für Propaganda und Laienapostolat mit schönem Erfolg. Besonders auch in der Jugendabteilung und in der sozial-caritativen Schulung herrscht reges, intensives Leben.

Ähnlich lauten die Berichte aus Berlin, Bochum, Köln, Dortmund, Würzburg usw., aus etwa 110 Städten.

Eine Fülle von Aufgaben sozial-caritativer Art ist es, die der K. F. V. durch seine Zweigvereine in den Bereich seiner Wirksamkeit hineinzieht. Wer diese weit ausgedehnte Vereinstätigkeit überschaut, wird sich vielleicht des Eindruckes kaum verwehren können, daß es eher der Begrenzung und Beschränkung als der Erweiterung des Arbeitsgebietes bedarf. Man möge aber bedenken, daß Beschränkung bei den ungeheuern, stets wachsenden Zeitbedürfnissen für opferwillige und edelmütige Seelen außerordentlich schwer ist. Wo eine Not durchblickt, will die Hilfe gleich zur Stelle sein. Das Übermaß von Frauennot bedingt oft eine Überfülle an Frauenarbeit. Die Abgrenzung des Arbeitsfeldes der verschiedenen katholischen

Organisationen ist übrigens in letzter Zeit Gegenstand eingehender Beratungen und Besprechungen, die eine glückliche Lösung dieser überaus wichtigen Frage erhoffen lassen.

Auf jeden Fall leistet der K. F. V. zeitgemäße Arbeit, die das Wort des weitblickenden Bischofs von Speyer als durchaus berechtigt erscheinen läßt, der K. F. V. sei eine soziale Notwendigkeit des 20. Jahrhunderts. Er leistet echt katholische Frauenarbeit, die, geleitet und getragen von tiefem Glaubensgeist und inniger Gottes- und Nächstenliebe, aus den Quellen des Erlöserherzens Kraft und Ausdauer schöpft und Segen spendend sich über die Welt ergießt. **Paul v. Chastonay** S. J.

Paulus auf dem Areopag. Es muß jeden Leser der Apostelgeschichte ergreifen, wenn er an die Szene (17, 15—33) kommt, da Paulus, „der Schuldner der Juden und der Griechen", Athen betritt und dort, an der Quelle griechischer Weisheit, die Torheit des Kreuzes predigt. Der Apostel, der einst in Jerusalem erfahren hatte, wie wenig die Juden, die auf Zeichen warten, ihn hören wollten (Apg 9, 29 f), mußte es auch in Athen erfahren, daß die Weisheit dieser Welt für seine Predigt nur Spott und Achselzucken hatte. So begreift man erst seine Worte im ersten Korintherbrief (1, 18 ff).

Natürlich interessiert diese Erzählung auch die klassischen Philologen; und seit sie sich mehr mit christlichen, im besondern neutestamentlichen Fragen befassen, ist auch dieser Bericht wiederholt Gegenstand ihrer Bemerkungen und Studien geworden. Die Stellungnahme ist meistens keine sonderlich anerkennende. Zu Anfang des letzten Jahres hat nun der durch sein Werk über „Die antike Kunstprosa" bekannte E. Norden (1898; 2. Aufl. 1909) unter dem Titel Agnostos Theos „Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede" veröffentlicht, worin er von der Areopagrede ausgeht. Sie wird dem hl. Lukas abgesprochen und einem Redaktor des 2. Jahrhunderts zugeschrieben, der von Berichten über Apollonius von Tyana abhängig sein soll. Gegen ihn griff A. Harnack[1] zur Feder, um den Beweis der Echtheit, den er seit 1906 in seinen Studien „Lukas der Arzt", „Die Apostelgeschichte" und „Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte" für das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte im allgemeinen vorgelegt hatte, nunmehr auch für die Rede in Athen im einzelnen durchzuführen.

Von einigen Äußerungen abgesehen, die seiner, trotz aller rückläufigen Bewegung zur Tradition, im Grunde durchaus rationalistischen Weltanschauung entspringen, liest man das Heft mit Genugtuung. Es wird aus dem Aufriß des ganzen Buches gezeigt, wie Lukas den Besuch des Apostels in Athen (vgl. 1 Thess 3, 1) und auch die Missionsrede an die Heiden nicht übergehen konnte. Dann folgt eine eindringende Untersuchung der sprachlichen Einzelheiten der vorliegenden Erzählung über Paulus in Athen, die sich in ihren neun Versen so vielfach mit dem Evangelium des Lukas, der übrigen Apostelgeschichte und auch

[1] Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? in „Texte und Untersuchungen" XXXIX 1 (1913) 46.

den sog. „Wir-Stücken“[1] in sprachlicher Übereinstimmung erweist, daß es ein verzweifeltes Unterfangen wäre, den Abschnitt aus dem Zusammenhang herauszulösen. Auch geschichtlich hat man durchaus zuverlässige Kunde und nicht eine spätere getrübte Überlieferung vor sich. Die nur hier bei Lukas sich findenden Ausdrücke sind vollauf durch die Eigenheit des Inhalts erklärt, und die „attischen“ Formen an dieser Stelle entsprechen durchaus den Stilgewohnheiten des dritten Evangelisten. Die Erzählung hat keine fremde Hand hier eingefügt.

Aber auch die Rede nicht. Sie hängt aufs engste zusammen mit der Erzählung und zeigt sich auch im einzelnen sachlich und sprachlich als Eigentum des Verfassers des ganzen Buches und des dritten Evangeliums. Sachlich sind von den 19 Stücken, in die Harnack die Rede zerlegt, 15 bei Lukas anderswo, zum Teil in demselben Zusammenhang, zu belegen, und die übrigen 4, die das Eigene dieser Rede bilden, schließen sich ihnen harmonisch an. Auch die vielen sprachlichen Übereinstimmungen mit den sonstigen Schriften des Lukas sind derart, daß man an eine zufällige Übereinstimmung nicht denken kann. Lukas hat sie geschrieben.

Es bleibt nur noch die von Norden vorgebrachte Abhängigkeit von Apollonius. Unter allem, was dafür geltend gemacht wird, findet Harnack nur einen einzigen Zug auffallender Übereinstimmung zwischen Apg 17, 22—31 und der Darstellung, die Norden von einer Rede des Apollonius in Athen gibt, daß nämlich auch dieser seine Rede an einen Altar unbekannter Götter angeknüpft haben soll. Aber dieser Zug ist von Norden nur konstruiert, und zu Unrecht konstruiert. Also bleibt die Areopagrede als Teil der Apostelgeschichte des hl. Lukas bestehen.

„Ob Paulus ihm (dem jüdisch-stoischen Stoff der Rede samt den zu ihm gehörigen Ausdrucksmitteln) entwachsen gewesen ist“, meint Harnack (S. 4 A. 1), „ist eine andere Frage, die ich hier nicht erörtern will.“ Gegen v. Wilamowitz, der [Deutsche Lit.-Ztg. 1910, 285] erklärt hatte: „Wer dem Paulus die Areopagrede der Apg zutrauen kann, mit dem ist nicht zu reden“, stellt er jedoch fest, daß es sich bei diesem kurzen Referat nur darum handeln kann, ob die Rede Unpaulinisches enthält, bzw. das nicht enthält, was Paulus bei solcher Gelegenheit sagen mußte. Auf die eine Frage kann er antworten, daß nichts Unpaulinisches darin ist; denn daß der Apostel über die Verantwortlichkeit der Heiden im Römerbrief anders spricht als hier, das ist auch, je nachdem die Gelegenheit es forderte, bezüglich des Gesetzes geschehen. Es läßt sich noch hinzufügen, daß die oben angezogene Stelle aus 1 Kor 1, 18 ff; 2, 1 ff eine ähnliche Erfahrung, wie sie für Athen Apg 17 erzählt wird, die Rede einbegriffen, fast zur notwendigen Voraussetzung hat. Von da führt dann der Weg weiter bis zum 1. Kapitel des Römerbriefs, der Kehrseite jener Gottesahnung, wovon die Areopagrede spricht.

So weit ist alles recht. Daß Harnack damit aber nur für das Literargeschichtliche und keineswegs für die Anerkennung der übernatürlichen Heilstatsachen der kirchlichen Überlieferung näher rückt, das hat die Erörterung nach dem

[1] Die „Wir-Stücke“ sind jene Stellen, von denen der hl. Lukas in der Apostelgeschichte in der ersten Person erzählt.

Erscheinen seiner Studie „Lukas der Arzt" gezeigt. E. Schürer (Theol. Lit.-Ztg. 1906, 405 ff) machte gegen Harnack die Bedenken der Kritik geltend, daß nämlich „der Autor der Wirquelle und der Autor der Apg zu unterscheiden seien, weil letzterer wegen der starken Ungeschichtlichkeiten, die vorkommen, nicht ein Begleiter Pauli gewesen sein könne". Harnack replizierte (ebd. 466 ff). Unter 4 (Sp. 467) heißt es: „In Bezug auf das Maß der Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit der Apg stimme ich mit Schürer zwar nicht ganz überein, aber die Differenz ist wahrscheinlich nicht erheblich. Das Wichtigste nun, was Schürer gegen die Abfassung des Geschichtswerks durch Lukas einzuwenden hat, ist aus der Konstatierung der relativen Unglaubwürdigkeit des Buches geflossen. ... Was nun das erste betrifft, so weiß ich nicht, woher Schürer das Recht nimmt, zu fordern, Lukas müsse ein glaubwürdiger Zeuge sein. Warum könnte er nicht noch viel unzuverlässiger gewesen sein, als er ist? ..."

Damals (1906) rechnete Harnack noch mit etwa 80 n. Chr. als Abfassungszeit der Lukasschriften und suchte so manches „Ungeschichtliche" bei ihm begreiflich zu machen. Schon 1908, im Exkurs V zu dem Buche „Die Apostelgeschichte" (S. 217 ff), rückt er die Möglichkeit näher, daß das zweite Buch des Lukas vielleicht schon am Anfang der sechziger Jahre geschrieben sei; und 1911, in „Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte", erklärt er die Abfassung der beiden Lukasschriften (Evangelium und Apg) noch zu Lebzeiten des hl. Paulus für gesichert (S. 86). Allein das alles hat zur Voraussetzung, daß niemand behaupten kann, alle die „Legenden", die „sekundären und tertiären Züge", hätten erst nach der Zerstörung Jerusalems bzw. nach dem Jahre 60 ihre gegenwärtige Gestalt erhalten müssen (S. 98). Die „Revolution", die Harnacks Lösung in der Kritik wirken muß, darf durchaus nur eine Revolution in der Chronologie sein; „die Untersuchungen über die Bildungsgeschichte der Tradition werden zwar auch durch sie etwas modifiziert, aber doch nicht erheblich betroffen: schadhafte Balken eines Gebäudes werden durch den Nachweis, daß sie bedeutend älter sind, als man bisher annahm, nicht besser und tragfähiger!" Eins bleibt also für Harnack bestehen: Übernatürliches darf nicht geschehen sein; alles andere kann man zugeben.

Doch soll uns dieser Rationalismus nicht die Freude verderben an dem sorgfältigen Nachweis der Echtheit der Areopagrede der Apostelgeschichte.

H. J. Cladder S. J.

Organisationen des Unglaubens in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Längere Zeit ließ das „Weimarer Kartell", der 1911 neukonstituierte Zusammenschluß deutscher freigeistiger Gesellschaften, wenig von sich hören, so daß es wiederum, wie schon einmal von ihm gesagt war, in einen „Dornröschenschlaf versunken" schien. Indessen bekundet sein Jahrbuch, von M. Henning zu einem „Handbuch der freigeistigen Bewegung Deutschlands, Österreichs und der Schweiz" (Frankfurt 1914) erweitert, daß es noch lebt und weiterhin seiner dreifachen Aufgabe nachgehen will: 1. Freie Entwicklung des geistigen Lebens und Abwehr aller Unterdrückung [im freidenkerischen Sinne]; 2. Trennung von

Schule und Kirche; 3. Vollständige Verweltlichung des Staates. Das Kartell zählt gegenwärtig 14 Mitglieder.

1. Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur. Etwa 850 Mitglieder in 8 Ortsgruppen und 1 Zweig.

2. Deutscher Monistenbund. Etwa 6000 Mitglieder [nach neueren monistischen Angaben 1912 6164, 1913 5929] in 42 Ortsgruppen, dazu etwa 750 Einzelmitglieder. Nach dem „Handbuch" augenblicklich die „überragende freigeistige Kampfestruppe".

3. Deutscher Freidenkerbund. Etwa 5000 Mitglieder in 61 Organisationen dazu etwa 1000 Einzelmitglieder.

4. Deutscher Bund für weltliche Schule und Moralunterricht. 2050 Mitglieder, darunter etwa 45 körperschaftliche.

5. Bund für persönliche Religion, Kassel. 226 Mitglieder.

6. Kartell der freiheitlichen Vereine in München. Etwa 1100 Mitglieder.

7. Kultur-Kartell Groß-Berlin. Mitgliederzahl?

8. Deutscher Bund für Mutterschutz. Etwa 3500 Mitglieder, zum Teil in 10 Ortsgruppen organisiert.

9. Ortsgruppe Hamburg des Deutschen Monistenbundes. 935 Mitglieder.

10. Kartell freigeistiger Vereine Frankfurt a. M. Etwa 3800 Mitglieder.

11. Komitee „Konfessionslos". Es besteht aus einem Arbeitsausschuß von zur Zeit 8 Personen.

12. Humboldt-Bund für naturwissenschaftliche Weltanschauung. Mitgliederzahl im wesentlichen gleich der Abonnentenzahl des Bundesorgans „Neue Weltanschauung".

13. Internationaler Orden für Ethik und Kultur (Deutscher Zweig). 120 Mitglieder.

14. Euphoristen-Orden. 45 Mitglieder, dazu 40—50 „Ordensfreunde" bzw. „Förderer".

In dieser Liste der Kartellmitglieder fehlt von den in dieser Zeitschrift LXXXII 353 wiedergegebenen der „Jungdeutsche Kulturbund" in München, dagegen sind Nr 12—14 aus dem Range bloß „Verwandter Organisationen" zu richtigen Mitgliedern aufgerückt. Bei einer zahlenmäßigen Gesamtschätzung der zugehörenden Köpfe müßten in Nr 6 7 9 10 die bereits unter den größeren Verbänden gezählten weggelassen werden.

Unter den folgenden diesmal genannten „Verwandten Organisationen" verdienen besondere Aufmerksamkeit die neu hinzugekommenen Nr 4 und 5.

1. Das [gesamte] Freigemeindetum. In etwa 100 Gemeinden nicht ganz 18000 zahlende Mitglieder, Seelenzahl annähernd 50000.

2. Zentralverband der proletarischen Freidenker Deutschlands. Etwa 4900 Mitglieder in 93 Ortsgruppen.

3. Freimaurerbund zur aufgehenden Sonne, Sitz Nürnberg. Etwa 1500 Mitglieder in gegen 60 Logen in Deutschland, Österreich und der Schweiz, dazu einzelne Mitglieder auswärts.

4. Bund der Konfessionslosen. Gegründet 1913 mit dem Hauptzweck, alle aus der Kirche Ausgetretenen zu sammeln und so der Kirche mit der Zeit eine starke Organisation entgegenstellen zu können, deren Wesentliches die Ablehnung alles Kirchlichen sei. Die andern Organisationen nähmen den Kampf gegen das Kirchliche

nicht energisch genug auf, forderten von ihren Mitgliedern den Kirchenaustritt nicht oder nur zum Teil; der Bund aber wolle die immer noch übermächtige Dogmenkirche zu einem bloßen Verein ihrer Anhänger herabdrücken. Außerhalb Berlin sind Zweigstellen wie der „Bund der Konfessionslosen für Schlesien" noch zu gründen.

5. Mahâbodhi-Gesellschaft (Deutscher Zweig), Sitz Leipzig. Ein selbständiger Zweig der Mahâbodhi Society, Sitz Colombo, will sie die Kenntnis des „echten" Buddhismus im deutschen Sprachgebiete fördern und ihm Anhänger gewinnen. Daß viele Buddhisten gegen das abendländische Freidenkertum brüderliche Gesinnungen hegen, war schon früher bekannt; auf dem internationalen Freidenkerkongreß zu Rom 1904 ließ sich die Internationale Buddhistische Gesellschaft vertreten und reichte eine ganz freidenkerische Adresse ein. Im „Handbuch" wird betont: Der Buddhismus sei atheistisch; freidenkerisch sei seine Stellung zu dem, was man im Abendlande gemeinhin Seele nenne; er verwerfe Riten, Gebete, Gehorsamsverpflichtung, Sündenvergebung, Askese. Was freilich die Freidenker gewöhnlichen Schlages zu der buddhistischen Erlösungslehre, zum Aufgeben des „Selbst-Ich-Gedankens" und der gänzlichen Verachtung der Welt sagen, mag auf einem andern Blatte stehen.

Aus Österreich werden unter lebhaften Klagen über mannigfache Hemmung des „freien Gedankens" folgende Vereinigungen genannt, die indessen noch keinerlei Kartellierung zusammenschließt:

1. Deutsch-österreichische Freidenkerbewegung: „Verein der Freidenker Nieder-Österreichs" (Wien, Mitgliederzahl?); deutschböhmischer Freidenkerbund „Freier Gedanke" (etwa 1500 Mitglieder in 35 Ortsgruppen), Freidenkerbund für Mähren (erst 1912 gegründet, Mitgliederzahl?).

2. Ethische Gesellschaft. 500 Mitglieder.

3. Salzburger Hochschulverein, Organisation zur Verhinderung der freien katholischen Universität zu Salzburg. 5000 Mitglieder. Als Tochterverein ist der in Wien bestehende „Verein für wissenschaftliche Ferialkurse" anzusehen, der seit 1903 alljährlich in Salzburg Vortragskurse veranstaltet.

4. Verein „Freie Schule". 17400 Mitglieder.

5. Eherechtsreform-Verein. 4400 Mitglieder. Als befreundet wird der „Verein der fortschrittlichen Katholiken" angeführt.

6. Österreichischer Bund für Mutterschutz. 1340 Mitglieder.

7. Salzburger Antiklerikales Kartell. Nicht ein Verein, sondern ein ganz loser Zusammenschluß von „antiklerikal" Agitierenden.

8. Monistenbund in Österreich. 430 Mitglieder. Die 1913 zu Wien gebildete „Akademische Sektion" war die erste monistische Studentenorganisation.

9. Komitee „Konfessionslos".

Für die Schweiz werden aufgezählt, leider ohne genauere Zahlenangaben:

1. Schweizerischer Freidenkerbund, der eine deutsche, französische und italienische Sektion umfaßt. Mehrere tausend Mitglieder.

2. Vereinigung Gleichgesinnter in Luzern. Sie arbeite praktisch am meisten, doch mit Beschränkung auf Luzern, veranstalte jeden Winter vollständige Moralunterrichtskurse mit einem fest angestellten Leiter.

3. Schweizerischer Monistenbund.

4. Internationaler Orden für Ethik und Kultur (Schweizerischer Zweig).

5. Freimaurerbund zur aufgehenden Sonne (vgl. oben bei Deutschland).

Nr 3—5 sind laut „Handbuch" nicht reich an Anhängern. Nr 1 3 4 5 schlossen sich 1913 nach dem Vorbild des „Weimarer Kartells" zum „Kartell freigesinnter

Vereinigungen der Schweiz" oder dem „Berner Kartell" zusammen; der Vereinskalender des Münchener „Freidenker" nennt dabei statt Nr 3 „Monistengruppe Zürich", aber als weiteres Mitglied noch die „Vereinigung Konfessionsloser für ethische Kultur", Basel.

Nicht alle diese Organisationen der drei Länder kann man in gleicher Weise ungläubig nennen. Namentlich bei einzelnen der österreichischen Vereinigungen darf man ohne Zweifel mildere Formen der Gegnerschaft gegen Religion oder Kirche annehmen, auch sind nicht alle Mitglieder der „Ethischen Gesellschaften" Gottesleugner. Anderseits gibt es noch ungläubige Organisationen, die das „Handbuch" nicht aufführt. So wirken die Freimaurer, die teils Deisten teils Atheisten sind, in der Stille verderblicher als alle oben genannten Freigeister; aber sie sind bei uns zu vornehm und zu vorsichtig, um in einer Linie mit ausgesprochenen, offen vordrängenden Kämpfern stehen zu wollen, mit Ausnahme des „Freimaurerbundes zur aufgehenden Sonne", der sich als einen Bund von Reformlogen gibt und den Monistenpräsidenten Ostwald zum Ehrengroßmeister hat. Die Verbindungen aber, die das „Handbuch" enthält, weisen in den letzten Jahren mit wenigen Ausnahmen Fortschritte der Mitgliederzahl auf, ihre Tätigkeit wird daher mit Recht von den Apologeten aufmerksam verfolgt, weniger von den wissenschaftlich arbeitenden, die sich zur Bekämpfung von ganz landläufigen, oft genug widerlegten oder soeben nur aus der „Wissenschaft" vulgarisierten Einwänden gegen die Religion nicht herabzulassen brauchen, als den in der praktischen Arbeit stehenden, die durch Wort und Schrift weitere Kreise zu warnen und aufzuklären bemüht sind. **Otto Zimmermann** S. J.

Vom Arbeiten und Kämpfen der kirchentreuen Katholiken Frankreichs. Mit Genugtuung konnte in neuerer Zeit wiederholt festgestellt werden, daß sich im katholischen Ausland das Bestreben mehr und mehr geltend macht, auch den deutschen Katholiken eine gerechte Beurteilung auf Grund von Tatsachen und nicht von weltfremden Vorurteilen angedeihen zu lassen. Aber auch uns obliegt dieselbe Pflicht den Katholiken der andern Nationen gegenüber. Dies wohlwollende gegenseitige Kennen- und Verstehenlernen, das so recht dem katholischen Namen entspricht, läßt reiche Befruchtung der Arbeit aller Beteiligten erhoffen. Vorbedingung hiefür ist allerdings eine auch dem Ausländer leicht zugängliche Literatur. Um diese für die katholisch-soziale Bewegung zu schaffen, hat z. B. der Volksverein neuerdings eine Broschürenreihe Vox temporis in französischer, englischer und holländischer Sprache ins Leben gerufen. Der Einführung in das soziale wie das rein kirchliche Arbeiten in Frankreich dient in hervorragender Weise der Manuel pratique d'Action religieuse, herausgegeben von der Action populaire zu Reims 1913. Die Wiedergabe einiger Hauptzüge aus dem Bild, das sich uns da entrollt, möge recht viele Männer und Frauen unserer deutschen katholischen Bewegung zum Studium dieses echten Handbuchs anregen.

Ein kurzer einleitender Aufsatz über „Die Kirche, die nimmer stirbt" führt mitten hinein in das Denken und Fühlen jener, deren Taten und Planen wir

im Handbuch in rein sachlicher Darlegung kennen lernen. Wir wissen es sogleich zu Anfang: Nicht einen Baum, der das ganze Land ringsum beschattet, dürfen wir suchen, sondern nur zarte Reiser, die hoffnungsfreudig hier und dort aus einem Trümmerfeld sich wieder emporgerungen haben; Boten „einer Wiedergeburt des Katholizismus in Frankreich". Sofort die ersten Ausführungen über das Trennungsgesetz erinnern uns daran, unter welch erschwerten Bedingungen die Kirche heute in Frankreich kämpft. Doch aus dem allgemeinen Zusammenbruch beginnen sich allmählich wieder neue, festumrissene Gestaltungen loszulösen. Etwa ein Drittel der Diözesen hat bereits einen einheitlichen, klaren Organisationsplan für die religiöse und kirchlich-soziale Arbeit übernommen. In jeder Pfarrei ist ein kleines Aktionszentrum. Diese schließen sich nach Dekanaten (Kantonen) zusammen. Die Spitze der Organisation bildet die Diözesanvereinigung. In allen drei Stufen finden wir gemeinsames Arbeiten von Klerus und Laien. Diese Aktionszentren haben vor allem auch die wichtige Aufgabe, die dem kirchlichen Leben Entfremdeten wiederzugewinnen, über die Vereinsseelsorge hinauszugreifen. Manch ernste Sorge bringt unter den neuen Verhältnissen die Frage des Nachwuchses für den Klerus und besonders für die Lehrerschaft der freien Schulen.

Mit Zuversicht erfüllt es, daß die erfreulichsten Kapitel gerade die Jugend betreffen. So begann in den letzten Jahren sich die Schülerzahl der freien Schulen wieder etwas zu mehren, während die der Staatsschulen zurückging. Die Zahl der Katechismusschüler aus den Staatsschulen stieg seit 1904 von etwa 70000 auf 230000. Sehr rührig sind die Katholiken in den Horten und Patronagen. Den 6000 konfessionellen Patronagen standen nur 2694 weltliche gegenüber. Bedenkt man, daß in den Patronagen schon ein guter Bruchteil der Jugend organisiert erscheint, so erfreut es um so mehr, außerdem in den 2285 Ortsgruppen der Association Catholique de la Jeunesse Française 120000 junge Leute in strammer Organisation zu finden. Echt französischer Elan spricht aus den kurzen Daten des Berichts. „Verwundete und Gefangene" aus der Zeit des Trennungsgesetzes 1905/06 zeigen, welcher Geist in der Vereinigung lebt.

Es gibt kaum ein Gebiet der praktischen Arbeit, dem nicht ein paar Seiten gewidmet wären. Freilich finden wir da auch manches Feld, das fast noch brach liegt. Aber wer mit der rauhen Wirklichkeit rechnen gelernt hat, der weiß, wie mühsam gediegene Arbeit bei der Erziehung eines Volkes voranschreitet. Ja für uns Deutsche ist es wohl gerade die ehrliche, nüchterne Behandlung aller Fragen und der ernste Wille zur ausdauernden, zähen Kleinarbeit, was uns beim Studium dieser Taten des jüngsten katholischen Frankreichs so sympathisch berührt.

Constantin Noppel S. J.

Die Heimkehr einer französischen Heidin zur katholischen Kirche. Madame Juliette Adam, eine der geistvollsten Frauen im öffentlichen Leben Frankreichs, der literarischen Welt schon seit 1858 durch eine Reihe von Romanen, Novellen und Schilderungen aus Heimat und Fremde bekannt, nach dem Kriege von 1870 „Muse der dritten Republik" und in der von ihr begründeten Nouvelle

Revue eine Hauptvorkämpferin des französisch-russischen Zweibundes — Madame Juliette Adam, die einstige Freundin von George Sand und Gambetta, ist vor einigen Monaten im Alter von 77 Jahren katholisch geworden.

Sie will wirklich Heidin gewesen sein. „Ja, Heidin", sagt sie, „und zwar lange bevor ich Païenne geschrieben hatte." Païenne war ihr Bekenntnisroman vom Jahre 1883. Nun hat sie die lodernde Sinnenglut dieses Buches überwunden und als Gegenstück Chrétienne erscheinen lassen.

Ohne Wissen ihres Vaters, des ungläubigen Arztes Lamber, war sie getauft und später bei ihrer christlichen Großmutter erzogen worden. Aber sobald sie ins väterliche Haus zurückkehrte, begann der Doktor, ihre Seele nach seinen Anschauungen umzubilden. „Mein Vater", erzählte Madame Adam, „sprach in allen seinen Predigten — denn er predigte mir! — von der Natur. Die Lehre Christi, der die Welt die Worte Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit gelehrt hatte, verband sich in seinem Geiste mit einem dichterisch überschwellenden Heidentum, und aus dieser Mischung machte er für seine Reden prunkhafte Beweise der Menschenliebe, der Pflichten sozialen Opfersinnes, der göttlichen Größe des Heldenmutes." Über Mangel an Erfolg konnte der Laienprediger nicht klagen. „Ich war Heidin", heißt es in einem Rückblick auf jene Zeit, „aber nicht mit den griechischen Philosophen, den ‚Weisen', die dem christlichen Spiritualismus so nahe kamen, sondern mit Homer und den griechischen Tragikern, denen die tägliche Nähe der vermenschlichten Götter, ihre Leidenschaften, ihre Ungnade, ihre begeisternde Mitwirkung mit dem Dichter religiöser Glaube waren." Diese Göttergestalten sah sie überall in der Natur verkörpert, und in den Armen der Natur suchte sie Trost, wenn die Schmach ihrer ersten Ehe sie zu zermalmen drohte.

Scharfe Augen erkannten indes schon damals, wohin dieses Heidentum führen werde. Eben hatte 1858 die Zweiundzwanzigjährige in den Idées antiproudhoniennes ihre Ansichten über die Frau und die Ehe dargelegt, als sie eines Tages im Salon der Gräfin d'Agoult, der Mutter von Cosima Wagner, dem Positivisten Littré unerschrocken ins Gesicht sagte, seine Lehre zerstöre die Kunst und hemme den sozialen und sittlichen Fortschritt. Als man nachher Littré um sein Urteil über diese ungewöhnliche Gegnerin bat, erwiderte er: „Ich bin gewiß, daß sie bei ihrem Vorangehen alle Entwicklungen durchlaufen wird, die von der Menschheit selber durchlaufen worden sind. Ihr Leben ist auf dem Weg zum Übersinnlichen. Wir werden sehen, daß aus dieser Heidin eine Christin wird."

Louis de Mondadon, der in den Etudes vom 20. Dezember 1913 im Anschluß an die letzten Veröffentlichungen von Madame Adam und an die sieben Bände ihrer Mémoires die Bekehrungsgeschichte ausführlich darlegt, nennt als ersten Anlaß, bei dem Juliette an ihren Göttern zu zweifeln begonnen habe, den Aufenthalt bei George Sand in Nohant. Es waren ja gewiß keine katholischen Gedanken, die sie da zwischen der berühmten Herrin des Hauses und dem Philosophen Jean Reynauld austauschen hörte; aber sie empfing nun doch eine Ahnung von der Überlegenheit einer Religion des Geistes über ihre bisherige Vergötterung

der Natur. Ihr autobiographischer Roman Chrétienne läßt vermuten, daß im Laufe langer Jahre dieser erste, leise Ruf der Gnade durch wiederholtes Zusammentreffen mit gläubigen Katholiken lauter und lauter wurde. Sicher hat nach dem Kriege von 1870, besonders seit allmählich der Gedanke an Vergeltung aus dem Vordergrunde des öffentlichen Lebens zurücktrat, auch die Politik die Hinneigung zur Kirche beeinflußt. Madame Adam erklärt das an einer Stelle, die Louis de Mondadon mitteilt, ausdrücklich so:

„Ich überlegte bei mir, welch eine glühende Vaterlandsliebe jahrhundertelang das katholische Frankreich beseelt hatte, daß Gott und König, Gott und Vaterland vielleicht enger verbunden gewesen waren, als ich bis dahin geglaubt hatte. Ich sagte mir, daß die Republik nur dann patriotisch sein könne, wenn sie wie Amerika und die Schweiz die religiösen Überlieferungen hochhalte, und daß eine Republik, die die katholische Religion verfolge, nicht mehr patriotisch sein dürfe. Diese Erwägungen gruben sich tief in meine Seele.

„Nur meine Vaterlandsliebe konnte in meinem Geiste den Atavismus der christlichen Religion wecken. Als mein Vater mich zur Heidin machte, war ich zugleich revolutionäre Jakobinerin geworden. Der Krieg, unser Unglück, die Kommune, das Aufgeben des Rachegedankens hatten mich allmählich dem Jakobinismus und der großen Revolution entfremdet. Das Frankreich meiner Großmutter trat in meiner Seele langsam an die Stelle Griechenlands, für das ich bald nur noch eine literarische Bewunderung übrig hatte."

Sobald Madame Adam sich ernstlicher mit der katholischen Kirche zu beschäftigen begann, machte sie die Entdeckung, daß auch dort die Schönheit der Natur und der griechischen Kunst in hohen Ehren stand, daß fromme Bücher durchaus nicht seinen Geistes bar zu sein brauchen, daß im katholischen Gedankendom alles Gesunde, Große und Edle seinen geweihten Altar hat. Als Herr Adam gestorben war, hatte sie die ehemalige Abtei Gif gekauft. Unter dem Eindruck der religiösen Erinnerungen, die diesen Ort umschweben, gab die Greisin endlich ihr Herz dem zurück, dem sie es als Kind in der ersten heiligen Kommunion geschenkt hatte.

Von dem dichterischen Denkmal dieser Bekehrung, von Chrétienne, sagt Emil Faguet, Frankreichs belesenster Kritiker, der Roman erinnere an Chateaubriands Génie du christianisme und an seine Martyrs. Obwohl Faguet das von der Richtung versteht und nicht so sehr von der Bedeutung, sind solche Vergleiche ihrer Natur nach immer mißlich. Bedeutender als das Buch ist jedenfalls die Tat, die in ganz Frankreich Aufsehen gemacht hat und die nach der Revue pratique d'apologétique (XVII 454) auch das Journal des Débats als ein wirkliches Zeichen der Zeit betrachtet. „Unser Land", sagen die Débats, „steht vielleicht in einer neuen religiösen Krisis, oder es geht ihr unmittelbar entgegen. Man beginnt einzusehen, daß die Gesellschaften und die Völker noch weniger als die Einzelmenschen ohne Gott, Glauben und Gesetz auskommen. Wir gleichen den Wanderern nach Emmaus im Lukasevangelium, denen vor der einbrechenden Dunkelheit bange wird und die deshalb Jesus bitten, bei ihnen zu bleiben, daß er ihnen Ruhe und Licht sei, wenn es Abend werden will."

Jakob Overmans S. J.

Grecos Jahrhundertfeier in Toledo. Schon zeigte es sich unverkennbar, daß der Ruhm Grecos, der in den letzten Jahren besonders durch Meier-Gräfes faszinierende Propagandaschriften über die Maßen emporgetrieben wurde, wieder zu sinken begann und sich anschickte, den Platz einzunehmen, der dem merkwürdigen Manne de iure gebührt, da kommt ein Ereignis, das zweifellos die Ruhmeskurve wieder eine Zeitlang emportreiben wird: die dreihundertste Wiederkehr des Todesjahres Grecos. Spanien und namentlich Toledo, die zweite Heimat des Meisters, gedenkt dieses Ereignis durch glänzende Feste ins Buch der Geschichte zu schreiben.

Unter allen Sonderlingen, die einem in der Kunstgeschichte auf Schritt und Tritt begegnen, war Greco, der geborene Kretenser, wohl der absonderlichste, und man muß es verstehen, daß ein normal empfindender Mensch auf den ersten Blick die ganze Kunst Grecos verdammen möchte. Dieses Affekturteil wird freilich vor dem Forum einer objektiven Prüfung nicht standhalten, und mag man auch subjektiv noch so wenig mit dem Maler sympathisieren, man wird die künstlerischen Qualitäten, die sich in den Meisterwerken Grecos zeigen, anerkennen müssen.

Freilich darf man an Greco nicht mit dem Kanonmaßstab der klassischen Kunst und den von ihr abstrahierten Schönheitsgesetzen Lessings herantreten. Greco ist eben ein psychologischer Künstler im modernen Sinn, dem der seelische Ausdruck, sei es des dargestellten Objektes, sei es des eigenen inneren Erlebnisses, über die Schönheitsidealisierung ging. Mit Vorliebe behandelte er mystische Stoffe, wozu auch seine sonderbare Formensprache am besten paßte. Jüngst hat im „Repertorium für Kunstwissenschaft" (1913, 3. Heft) Kurt Steinbart eine Abhandlung veröffentlicht: „Greco und die spanische Mystik", die, ganz abgesehen davon, daß das Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius fälschlicherweise mit der Mystik Grecos in Beziehung gebracht war[1], zu sehr beim Inhaltlichen stehen blieb und die formale Seite außer acht ließ. Und doch ist gerade diese Seite in Grecos Mystik die interessantere, die zu ihrer Erforschung sich freilich mehr an Psychologen wendet als an Kunsthistoriker.

Gerade die Grecosche Form, seine Extravaganzen in Farbe und Zeichnung, seine Verzerrungen der Wirklichkeit bleiben das große Problem, um das man sich streitet. Die einen erkennen darin das große Genie, das all diese außergewöhnlichen Mittel in den Dienst der Idee stellte, die andern den Ausdruck des Wahnsinns. Wieder andere wollen in dem Umstand, daß der Maler mit zunehmendem Alter seine Gestalten immer mehr in unnatürliche Länge zog, die Wirkung eines fortschreitenden Astigmatismus, einer bekannten Augenkrankheit, erkennen. Besonders von Medizinern wurde schon öfters darauf hingewiesen, und in dem Buche Por qué el Greco pintó, come pintó, das jüngst ein Madrider Augenarzt, Dr German Beritens, veröffentlichte, dürfte der Nachweis, daß es sich nicht um Irrsinn handelt, sondern um Astigmatismus, vollkommen erbracht sein. Das ist für die Greco-Enthusiasten ja eine unangenehme Fest-

[1] Vgl. meine Erwiderung „Das Exerzitienbüchlein und die spanische Mystik" im „Repertorium für Kunstwissenschaft" 1914, 1. Heft.

ſtellung, aber ſie mögen ſich damit tröſten, daß in den bedeutenderen Werken Grecos, trotz dieſer krankhaften Züge, immer noch ein großer Reſt hervorragender künſtleriſcher Qualitäten bleibt. Vielleicht wird das Urteil einer nüchtern gewordenen Zukunft lauten wie das eines bekannten Münchener Kunſthiſtorikers: Greco war nicht mehr ſo groß wie ſein Lehrer Tintoretto und noch nicht ſo groß wie Velasquez.

Das Feſtprogramm der Jahrhundertfeier in Toledo iſt von echt ſüdländiſcher Reichhaltigkeit: ein Gedächtnisgottesdienſt, Maſſenaufzüge, Enthüllung eines Denkmals, plaſtiſche Darſtellung des berühmteſten Gemäldes Grecos, der Beſtattung des Grafen Orgaz, Vorleſungen über Leben und Wirken des Meiſters, Gründung einer nationalen Stipendienſtiftung für junge begabte Künſtler. Den Vorſitz im Nationalkomitee führt der bekannte Marquis de la Vega de Inclan, der in Toledo am meiſten für den Ruhm des Künſtlers tätig geweſen iſt und die Caſa del Greco und das Greco-Muſeum in hochherzigſter Weiſe eingerichtet und glänzend ausgeſtattet hat.

Joſ. Kreitmaier S. J.

Ein Erlaß gegen Baumgartner-Stockmanns „Goethe“. Im eben erſchienenen Februarheft der Zeitſchrift „Über den Waſſern“ hat der Herr Pfarrer Falkenberg ein offenes Wort erlaſſen gegen Baumgartner-Stockmanns Goethe-Biographie[1]. Wir geben daraus einige Proben nebſt Kommentar.

„Es iſt wirklich empörend, was die katholiſche Kritik, darunter Namen von gutem Klang, wie beim Erſcheinen des erſten Bandes, ſo auch jetzt wieder an Oberflächlichkeit und Irreführung geleiſtet hat, zum Teil in umfangreichen Feuilletons. Ihre Unzuſtändigkeit haben die Referenten mit wenigen Ausnahmen durch die kritikloſe Übernahme der hochgradig lächerlichen (Düntzer!) Angaben des Waſchzettels über den Zettelapparat erwieſen.

„Das Werk iſt durchaus unerfreulich. . . . Wie die Goethe-Forſchung ſeit einem Vierteljahrhundert ſich bemüht, den Dichter und ſein Werk immer richtiger zu erfaſſen, davon iſt dem Zettelapparat auch nicht die Spur entnommen. . . .“

Ohne Zweifel würde es dem P. Stockmann ſehr willkommen ſein, von Herrn Falkenberg einige ſachliche Fingerzeige zu erhalten. Darüber ließe ſich ja reden. Aber derartige, über alle Urteile der bisherigen Kritik hinausgehende Ausſtellungen pflegt man doch in einer wiſſenſchaftlichen Äußerung zu beweiſen. Spricht Falkenberg von „Irreführung“ und „Unzuſtändigkeit“ der Kritik, ſo beſtand doch kein Grund, dieſen Vorwurf auf die katholiſchen Rezenſenten und Redaktionen allein einzuſchränken; haben doch auch zahlreiche Fachgelehrte anderer Richtung für Baumgartner-Stockmann hoch anerkennende Worte gefunden[2]. Doch Falkenbergs Kritik geht gegen das Ganze.

---

[1] Die erſte Auflage erſchien bekanntlich als Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach“.

[2] Nebenbei geſagt, wozu die Ereiferung über die Waſchzettel? Was hätte man wohl auf der andern Seite an Reklame geleiſtet, wäre man nur im Beſitze eines entfernt ſo bedeutenden Materials über Goethe geweſen, wie es beſagter Katalog in Wahrheit enthielt?

„Es ist keine Biographie", so meint er, „sondern eine scharfe Streitschrift. Es ist nicht der Literaturhistoriker, der hier spricht, sondern der Novizenmeister, nicht der Literaturkenner und -Freund, der sich bewußt wäre, an der literarischen Bildung Deutschlands mitzuarbeiten von ihrem Mittelpunkt aus, sondern der Exerzitienpater."

Es will mir scheinen, als ob diese harte Rede nicht Fluch, sondern Segen enthielte. Es bedurfte ja gerade eines Literaturkenners, der auch ein wenig Exerzitienmeister war, um eine Goethebiographie zu schreiben. Sie alle, angefangen von den alten Romantikern bis auf R. M. Meyer, Bölsche usw., sind ja an ihren Goethe herangetreten, sagen wir einmal, in Feiertagsstimmung. Sie schrieben mit jener andachtsvollen Ehrfurcht, die den Menschen ergreift, wenn er von persönlichen oder zeitgeschichtlichen Idealen spricht. So gestalteten sich fast alle diese Biographien zu wahren Huldigungen an jenen Einzigen, der Mensch zu sein schien wie keiner vor ihm. Darum wurden sie alle zu Predigern und Novizenmeistern Goetheschen Lebenskunst und Goetheschen Weltanschauung.

In dieser Form gehörte die Goetheforschung nur noch zum geringsten Teil vor das Forum der Literatur. Sie wurde ein religiös-sittliches Problem. Sie trat auf im ausgesprochenen Gegensatz zur katholischen Glaubens- und Sittenlehre. So war ein katholischer Goetheforscher, der zugleich Priester und Ordensmann war, einfachhin genötigt, nun auch seinerseits an Goethe heranzutreten, nicht mehr bloß mit den Augen eines ästhetischen Psychologen oder feinsinnigen Kritikers, nein, auch mit den ewig gültigen Maßstäben unserer katholischen Ideale. Ich gebe zu, es lag etwas Unerbittliches in dieser Anwendung der intoleranten Wahrheit auf einen verhimmelten Dichter. Was sonst einem schöngeistigen Götterjüngling als menschliche Schwäche, als verzeihliche Verirrung hinging, erhielt hier die ernsten Namen von Sünde und Seelentod. Das war wie der Schall einer Gerichtsposaune mitten in den fröhlichen Reigen der Musen hinein. Lied und Sang schienen einen Augenblick zu verstummen vor dem donnernden Ewigkeitswort: Was nützt es dem Menschen, wenn er auch die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele. . . .

Solche Worte aber sind wahre Worte und wohl angebracht, solange man nicht allein von Goethe dem großen Dichter, sondern von dem Olympier als dem Idealbild reinen, schönen, sittlich erhabenen Menschentums spricht.

Gern hätte Baumgartner und auch Stockmann in dieses Goethebild lichtere Züge eingezeichnet. Ich weiß es, wie der selige Pater — er liebte Goethe, wie er die Schönheit liebte — jede neue Publikation über seinen Dichter mit Spannung erwartete. Er hoffte etwas zu finden, das seinen Helden von der menschlich-sittlichen Seite her entlastete. Es wurde nicht gefunden, und schon Baumgartner mußte tun, was Stockmann nun getan und was der gewiß nicht kunstfeindliche August Reichensperger seinem literarischen Freunde anbefahl: er konnte im einzelnen mildern, aber wesentliche Änderungen waren in dieser Biographie unmöglich.

Es verlangt nun niemand, daß Falkenberg mit dem Urteile Baumgartner-Stockmanns übereinstimmt. Aber ich meine, es sei nicht wohlgetan, einen Mann wie Baumgartner in solcher Art zu behandeln. Noch umschwebt die Weihe des

Todes das Grab des noch nicht so lange aus unserer Mitte Geschiedenen. Baumgartner hat in einer Zeit, wo die literarische Betätigung des katholischen Volksteils in Deutschland sehr daniederlag, geschafft wie ein Riese. Er hat in traurigster, bitterster Kampfzeit die Ideale der Schönheit und Kunst gepflegt und verteidigt. Er war bis in das Herz seiner Seele hinein ein Freund der Dichtung und ein echter Sohn der heitern Romantik. Sie standen ja mitten drin in Poesie und Kunst und Geschichte, die Unvergeßlichen, die Janssen, Reichensperger, Baumgartner, Kreiten, und wie sie alle heißen. Lebensfroh, voller Laune und Humor, und doch ganze, gerade Männer, waren sie im Vollbesitz jener glücklichen Harmonie, die aus der psychologisch erlebten Einheit von Glaube, Wissen und Kunst hervorgeht. Nein, Herr Pfarrer Falkenberg, das waren keine strengen „Novizenmeister" — das Wort hat für mich einen ganz andern, freundlichen Klang — oder gar einseitige Aszeten, das waren Charakterköpfe, die man eher verstehen als herunterseßen sollte.

Ehre dem Verdienst der Generation, die nach jenen kam. Sie hat ihre Aufgaben wie jene die ihrigen. Ist sie in psychologischer und ästhetischer Kultur inzwischen weitergeschritten auf den Wegen, die jene angebahnt haben, sie mag sich dessen rühmen und freuen. Aber das Recht, große Tote zu schmähen, hat sie darum nicht. Sie mag kritisieren. Sie mag die schärfsten sachlichen Einwände heranbringen. Aber sie soll es nicht in einer Weise tun, wie das soeben in der Zeitschrift „Über den Wassern" geschehen ist. Das gebildete katholische Deutschland, für das Baumgartner ein langes arbeitsreiches Menschenalter hindurch gelebt und gewirkt hat, wird sich mit Entrüstung Geschmacklosigkeiten verbitten wie etwa:

„Baumgartner-Stockmanns Werk ist das Handbuch für Goethe-Verecke-lung.... Zwei Auflagen hat das katholische Deutschland schon gekauft, es wird auch nochmals 4000mal 27 *M* = 108 000 *M* zahlen — literarische Bildung und Fortschritt. Arme Katholiken!"

Wie mancher Unkundige wird sich durch derartige Zahlen die merkwürdigsten Urteile über die finanzielle Seite der Sache, die hier ganz unerquicklich mit der idealen assoziiert erscheint, zusammendenken; wie lähmend müssen solche Dinge auf den Unternehmungsgeist katholischer Verleger wirken!

Wir protestieren nicht gegen Kritik. Stockmann hat seinen Weg gewählt, um eine Weiterführung des Werkes mit größtmöglicher Schonung der Baumgartnerschen Eigenart auszuführen. Falkenberg hätte die Sache vielleicht anders angepackt. Er mag urteilen und tadeln — aber nicht schmähen!

Friedrich Muckermann S. J.

Kirchenſtreik und Weltkirche.

Die neue Abfallsbewegung, die nach dem Willen der Führer einen Maſſenaustritt zunächſt aus der preußiſchen Landeskirche nach ſich ziehen ſollte, löſte ſtarke Schutzkräfte aus, die auch ſchon Erfolge zu verzeichnen haben. Mutige Paſtoren traten in den Austrittsverſammlungen auf und zogen an manchen Orten die Schwankenden zurück, die gläubigen Proteſtanten ſammelten ſich zum Proteſt und zu feſtem Bund. Man will friſche Arbeit tun, um aufzuklären, zu belehren, liebend zu helfen und dadurch zu beſeitigen, was den Hang zur Abfallsbewegung am kräftigſten fördert, die Maſſenhypnoſe und die religiöſe Unwiſſenheit.

Daß eine rege Arbeit manche Zweifel löſen, manche Schwächen heilen wird, iſt gewiß. Aber die Bewegung wird nur dann wirkſam aufgehalten, wenn man ihre innerſten Wurzeln erkennt und aushebt. Nüchterne Kenner der Geſchichte und des menſchlichen Herzens verhehlen ſich nicht, daß ſo grimmige Unruhen und ſo zornige Empörungen neben den Reklamegründen des Werbemarktes lehrreiche Unterſtrömungen mit ſich tragen. Darin fließt ein feines Empfinden für alle Schwächen und morſchen Stellen. Dieſe Erkenntniſſe ſind dann für die Angegriffenen, die ſich beſinnen wollen, wertvoller als für die Angreifer, denen ſie als Trutzwaffe zu fein geſchliffen ſind und als Schutzwaffe zu wenig Fläche bieten, um die Hilfloſigkeit ihrer Scheingründe zu decken.

Auch der neue Kirchenſtreik kennt ſolche Unterſtrömungen.

Selbſt in den dem hiſtoriſchen Chriſtentum entfremdeten Kreiſen ſtrebt man nach einer Weltreligion, ſei es nun, daß man etwas ganz Neues ſchaffen, ſei es, daß man dem Chriſtentum eine andere Richtung geben will, um es dem modernen Menſchen aller Weltteile anzupaſſen.

Und da greift ſo mancher „Führer“ zurück, und Jeſus von Nazareth mit ſeinen Weltgedanken ſchwebt ihm vor Augen. Hatte doch Jeſus die engen Bande des Volkstums zerbrochen, auf die Weltbühne war er hinausgetreten, er wußte ſich frei von Nationalismus und ſtaatlicher Abhängigkeit, wo immer die höchſten religiöſen Güter in Frage kamen. Eine Weltkirche

wollen diese Weltbürger in religiösen Dingen nicht kennen, wohl aber eine Weltreligion, wenn auch eine monistische, für die sie vieles aus den ethischen Idealen des Meisters von Nazareth entlehnen. Dabei verschanzen sie sich hinter dem Widerspruch des Evangeliums gegen eine Landeskirche, ein uneinnehmbares Bollwerk. Die Landeskirche zeugt notwendig Landeskirchen, die Einheit des Christentums wird zerstört, der Staat wird zum religiösen Gesetzgeber, wie die Geschichte lehrt, auch gegen seinen Willen.

Das ist das religiöse Motiv, das manchen Ernsteren aus den Kirchen, die sich in den Grenzen eines Landes einschließen, drängt.

Soweit die Austrittsbewegung wissenschaftliche Fragen religiöser Art auslöst, muß in erster Linie mit unnachsichtlicher Aufrichtigkeit die Frage in Angriff genommen werden: Evangelium und Landeskirchen, Evangelium und selbstherrliche staatliche Aufsicht über das Religiöse.

Was also übrig bleiben wird, nachdem sich die Flut der Ungereimtheiten und Gemeinheiten, der demagogischen Gemeinplätze und des Steuerüberdrusses zurückgezogen hat, ist in protestantischen Kreisen die Frage nach der Berechtigung der Landeskirchen vom Standpunkt der Lehre Christi aus und nach Vereinbarkeit dieser Kirchen mit einer Weltreligion[1].

Für Katholiken besteht diese Schwierigkeit nicht. Kirchenflüchtige werden hier, soweit sie nicht jede Gemeinschaft mit Christus abweisen, vor die Frage gestellt: Ist eine Weltreligion möglich ohne Weltkirche?

Christentum und Landeskirche, allerdings eine Lebensfrage.

Die Anhänger der Monistenbewegung und viele orthodoxe Protestanten räumen ihren liberalen Brüdern nicht das Recht ein, in der Kirche zu bleiben. Die Landeskirche ist nun einmal eine Gesellschaft mit ihren festen Satzungen und Glaubenslehren, sagen sie; ihnen muß sich fügen, wer in der Kirche bleiben will. Und die Monisten zeihen die dogmenlosen Kirchgänger der Heuchelei oder doch der Inkonsequenz.

Mit aller Entschiedenheit verwahren sich viele und sehr bedeutende Liberale gegen diese Zumutung[2]. Sie haben, so rufen und schreiben sie, der Kirche sehr viel zu verdanken. Diese Güter wollen sie sich und ihren Kindern erhalten. Die Mißgriffe und die Verknöcherung der Landeskirche

---

[1] Vgl. dazu die interessanten Ausführungen von Kühn im „Tag" vom 23. Dezember 1913, Nr 300.

[2] Vgl. z. B. Heyn in der „Vossischen Zeitung" vom 9. Dezember 1913, Nr 624; auch schon Graue ebd. vom 26. November 1913, Nr 600. Auch „Vossische Zeitung" vom 10. Dezember 1913, Nr 626.

sei kein Grund zum Austritt; ganz im Gegenteil, bleiben muß man darin, um mit den fortschrittlichen Gedanken durchzudringen.

Die Anhänger dieser Richtung glauben nicht an eine Stiftung der Kirche durch Christus. Sie mißbilligen den Dogmenzwang, weil sie die Göttlichkeit des Dogmengehalts nicht anerkennen. Dagegen sind sie nicht grundsätzlich gegen eine Landeskirche, in ihrem Sinne wenigstens. Sie behaupten nicht die Notwendigkeit einer Trennung von Kirche und Staat, zumal nicht alsogleich, für die nächste Gegenwart. In ihrem Sinn kann aber die Landeskirche nichts anderes sein als eine Art Reichsverband freireligiöser Gemeinden, zusammengehalten durch die Unterwerfung unter Christi Gesetz der Liebe. Alles übrige ist frei; die einen Gemeinden können mehr, die andern weniger vom Glauben des historischen Christentums behalten. Sie mögen sich dann gleichgesinnte Diener am Wort wählen. Der Staat muß ohne jede Rücksicht auf den Glauben der einzelnen Gemeinden alle gleich behandeln und in derselben Weise unterstützen.

Damit ist nun freilich der Begriff der Landeskirche aufgehoben. Es gibt nur noch Gemeinden. Der Staat erhält sie aus Staatsraison, solang es ihm gefällt.

Gegen diese Folgerung sträuben sich liberale Protestanten nicht. Sie werden den Orthodoxen immer vorhalten, daß der gemeinsame Glaubensinhalt in der Landeskirche, die ja keine unfehlbare Lehrautorität anerkennt, nichts anderes sein kann als eine Art Kompromiß, aufgebaut aus gewissen geschichtlichen Traditionen, die in andern Landeskirchen anders lauten, ohne deshalb weniger berechtigt zu sein, aus wissenschaftlichen Untersuchungen zu den heiligen Schriften, über die der rechte und linke Flügel sich nie einigen wird, und endlich aus einem Machtgebot des Staates, einem an sich weltlichen Eingriff, der bestimmte Grenzen zieht, deren genaue Linie man sonst unmöglich fest einzeichnen könnte. Die Weltkarte wird deshalb stets eine große Zahl von Landeskirchen aufweisen mit den verschiedensten Dogmen, die aber nach protestantischem Grundsatz keinen verpflichten können, der sie nicht auf Befehl seines eigenen Gewissens annimmt.

Eine Weltkirche ist dann jedenfalls ausgeschlossen. Aber auch eine Weltreligion mit Ausnahme jener weitherzigsten, die nur die Liebe kennt im Anschluß an die Lehre des Herrn und höchstens noch die Verehrung eines unendlichen Wesens, über dessen Eigenschaften jeder denken darf, wie er will.

Ohne uns weiter in diesen Streit des Protestantismus einzumischen, wollen wir nur das Ergebnis hervorheben, das festgelegt werden muß,

will man die religionsgeschichtlichen Momente aus der Tatsache der Austrittsbewegung herausheben. Es scheint demnach unbestritten zu sein, daß der unausgeglichene Gegensatz zwischen dem Christentum als Weltreligion und dem Wesen der Landeskirche einer der innersten, tiefstliegenden, wenn auch nur selten klar erkannten Gründe der Massenaustritte ist [1].

Auf den lauten Gassen der Bewegung, aus ihren verborgenen Winkeln ertönt dieser Ruf wie ein Jammer und eine Klage, wie ein Schreien nach Licht und Klarheit aus einem dunklen Wald von Mißverständnissen und unlösbaren Wirrnissen: Wie kann sich eine Landeskirche in ihrer Kleinwelt aus dem unermeßlichen Bild der Weltreligion, ihr wesensgleich, herausheben? Die Sozialdemokraten klammern sich an das allgemein Menschliche des Christentums, an seine religiösen Kräfte, und eifern mit verräterisch sarkastischem Lächeln gegen Gebundenheit und Bevormundung der staatlich regulierten Landeskirchen. Die Monistenführer fragen nach den Gründungsurkunden der Landeskirchen und der Beglaubigung des staatlichen Rechtes in seiner Oberaufsicht über das Kirchenregiment und den Glaubensinhalt. Die liberalen Protestanten und Mitglieder der „Freien Kirche" können Fortschritt und Entwicklung nach dem Maßstab des modernen Wissens und der modernen Bedürfnisse nicht in Einklang bringen mit dem festen Bestand, den gesetzlich gezogenen Grenzen der National- und Landeskirche. Überall also, wenn auch sehr oft nur unbewußt, das gleiche Problem von einem unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Landeskirche und Weltreligion. Ernstere und tiefere Köpfe sehen, wie aus diesem dunklen Schacht die zornigen Geister des Kirchenaufruhrs drohend aufsteigen.

Die treuen Söhne der katholischen Kirche beobachten dieses Zerstörungsschauspiel mit Bedauern und Besorgnis, weil sie sehen, wie der Glaube an wertvolle Dogmen des Christentums, an kostbare religiöse Tröstungen aus vielen Herzen weicht, ohne daß ein Ersatz geboten wird. Sie pochen nicht stolz auf ihre göttliche Sicherheit, sie verlassen sich nicht untätig auf das Kleinod der Unvergänglichkeit, sie müssen Schanzen aufwerfen und sich kriegsbereit halten, wollen sie nicht auch in die unheilvolle Bewegung hineingezogen werden.

Die ernsteren Gründe der Flüchtenden muß man in Erwägung ziehen, ohne sich den Übertreibungen auszuliefern.

Nicht jedes freundschaftliche Zusammengehen des Staates mit der Kirche ist ein laut schreiendes Dokument einer Vergewaltigung der Religion durch die politische Macht, das nach Trennung der Kirche vom Staat ruft. Es gibt doch

[1] „Die Hauptsache aber dürfte bei der ganzen Bewegung sein, daß in der öffentlichen Meinung immer mehr der Gedanke sich einprägt, daß die Kirche nicht eine Angelegenheit des Staates sein dürfe" („Reichsbote" vom 10. Januar 1914, Nr 16).

auch Verbrüderungen zweier souveränen Gewalten. Nicht jede Ablehnung moderner Vorstöße gegen alte Sitten und alten Glauben ist Verknöcherung und Rückständigkeit. Lehrt doch schon die Kulturgeschichte, daß unzählige „neue" Ideen, die zu ihrer Zeit als Graniterrungenschaften galten, mit ihrer plump wuchtigen Masse die kostbarsten Gewebe der Vergangenheit zerrissen und zermalmten. Warum soll man nicht hundert Jahre warten dürfen, bis sich das Wahre bewährt und von der unparteiisch richtenden Zeit das Siegel unvergänglichen Wertes erhält? Die langsam fließenden Geschicke der Menschheit rollen majestätisch dahin, und die große und reife Geschichte lächelt über das stürmische Vorwärtsdrängen einer kindlichen Ungeduld des Wissens- und Kulturfiebers, die mit den großgeöffneten Augen des Dorfkindes das Neue anstaunt und verschlingt, statt mit der grandiosen Überlegenheit des Menschenkenners den Maßstab der Ewigkeit bedächtig hervorzuholen und unzähliges laut angepriesenes Geschmeide durch die Finger gleiten zu lassen an die Ufer des Meeres, das es wegspült.

Aber unter den Übertreibungen liegen auch Erfahrungen, die zum Nachdenken und zum Handeln drängen. Wenn die Landeskirchen als solche überall, nicht bloß in Deutschland, eben wegen der nationalen Gebundenheit und ihrer Stellung zum Staat so dringend und gefährlich zum Abfall reizen, müssen sich die Katholiken den ungeheuern Wert ihrer Weltkirche klar vor Augen führen und in allen Konsequenzen erfassen. Was uns Katholiken bewahrt und rettet, ist dann naturgemäß das Festhalten am Gedanken der Weltreligion und der Weltkirche. Wo immer die Weltreligion in das Tal des Nationalchristentums irgend einer Färbung hinabsteigt, setzen die Abfallsposaunen ein. Wo immer die Weltkirche in Nationaltracht auftreten will, um die Volksgenossen besser zu gewinnen, beginnt der kleinliche Klüngel enger Gassen. Es kann nicht anders sein. Mag ein Staat noch so groß und mächtig dastehen, die Welt ist größer. Weltweite Gedanken können unmöglich in den Bann kleinerer Verhältnisse gezwängt werden, ohne dadurch alsbald dem Streit der Parteien zu verfallen. Darum halten die Katholiken so unentwegt am Christentum als Weltreligion fest und führen diesen Universalismus auf den Stifter zurück, weil sonst die Weltreligion nichts wäre als ein Zufall der Geschichte und damit auch bloß ein Durchgangsstadium zu Höherem. Darum kämpft die katholische Wissenschaft so geschlossen gegen die Verkleinerung des historischen Christus zu einem prophetischen palästinensischen Wanderer, der uns mit unerreichter Lieblichkeit und Größe den Weg zum Vater gewiesen, Liebe gelehrt, Einfachheit offenbart, ohne an eine religiöse Welteroberung zu denken. Er soll der Mann der zwerghaften Weltendephantasien gewesen sein, ein Lieblingsgebiet enger Geister, die nicht denken können, daß nach ihnen noch etwas kommt.

Aber eine Weltreligion kann ohne Weltkirche nicht bestehen, das ist eine zweite Lehre der Geschichte. Glaubensmeinungen zerstieben, wenn keine Kraft, die größer ist als alle Wissenschaft und jedes Privatgewissen, ihre Atome zu einem eisernen Körper bändigt und verschmilzt. Eine Weltreligion darf nicht der Weltphilosophie, der Weltspekulation, der Weltlaune, noch weit weniger dem religiösen Gutdünken eines einzelnen Volkes ausgeliefert werden, — eine Weltreligion natürlich, die in ihrem Wesen unverändert bleiben soll. Die Weltkirche ist nichts anderes als die sichtbare Gestalt der Weltreligion. Die gedankenlustige Menschheit kann aber an einen festen Bestand von Wahrheiten nur durch eine Wahrheitsmacht, an deren Untrüglichkeit sie glaubt, auf die Dauer gefesselt werden. Darum fließt der Gedanke der Unfehlbarkeit wie von selbst aus dem Begriff der Weltkirche.

Der grausame Gegensatz zwischen Weltreligion und einer Staats- und Nationalkirche, dieser Sporn zum Abfall, ist somit für den Katholiken ausgeschaltet. Er muß aber, um allen Verführungsreiz einzubüßen, jedes Bürgerrecht in der katholischen Weltkirche verlieren. Denn nur eine vollkommen ausgebaute Weltkirche, sowohl dem Raum als auch der Zeit nach, schützt uns vor der Abfallsbewegung. Und da drängen sich denn eine Menge Einsichten auf.

Wo der Gedanke der Weltkirche allbeherrschend ist, da wird auch der ganze Organismus, der ganze Betrieb, der Geist der Gesetzgebung übernational und allgemein menschlich sein. In wunderbarer, sonniger Höhe, über dem Welthader und den Sonderinteressen der einzelnen Völker schreitet die Weltkirche segnend, rechtsprechend und richtend. Um diesen Talisman der Weltfreiheit zu wahren, hat sie immer wieder, wenn auch trostlos mißverstanden, jede Umklammerung durch den Staat, jede allzu zärtliche Umarmung durch die geschäftliche Liebe eines einzelnen Volkes abzuschütteln gesucht. Gewiß weist die Kirchengeschichte Zeiten auf, da der Druck eines einseitigen nationalen Regimentes auf der Kirche lastete, da Bedürfnisse eines einzelnen Volkes kirchliche Maßnahmen stärker lenkten, als es dem Wohle der Allgemeinheit zuträglich war; aber die von Gottes Geist geleitete Weltkirche hat sich stets von innen heraus, von oben und unten gegen diese zeitweilige Enge gewehrt. Das Partikularistische, das Völkische hat sich, wenn auch nach Jahrhunderten zuweilen, abgestoßen und es wird auch in Zukunft im großen Getriebe der Weltkirche in allen Lebensangelegenheiten der Weltreligion zermalmt werden, nicht bloß zum Frommen der Religion, auch zum Nutzen des Staates. Denn sobald sich ein Staat

in die inneren Angelegenheiten einer Weltreligion einmischt, sind schwere Zusammenstöße unvermeidlich. Er hat besondere und zeitliche Interessen, die Weltkirche weit allgemeinere und ewige. Sobald die kirchliche Gesetzgebung auf ein einzelnes Land einseitig Rücksicht nähme, würde sie ihr Weltprogramm in gefährlicher Weise verschieben und internationale Unruhen hervorrufen. Was aber der ganzen Menschheit frommt, dient auch dem einzelnen Menschen und dem einzelnen Staat. Gerade die neue Abfallsbewegung hat den Beweis erbracht, daß manche ihrer wärmsten Anhänger auch den Staat in den Sturz der Kirche mit hineinziehen wollen. Je unabhängiger eine Kirche vom Staat ist, um so weniger Gründe wird man finden, den Staat anzugreifen um der Kirche willen.

So muß es denn das Bestreben der Weltkirche sein, ihrem innersten Wesen entsprechend in allen Dingen, die einer gewissen Veränderlichkeit unterworfen sind, den Zuschnitt auf die ganze Welt zu finden, der den Bedürfnissen aller Völker und Weltteile dient, und so im Gottesdienst und in der Rechtsprechung die klarsten Höhen des allgemein Menschlichen zu ersteigen. Die Abfallsbewegung wird dadurch gehemmt, schon allein deshalb, weil der Einzelne den Gegensatz zwischen Weltreligion und einer im Raum beschränkten Kirche in seiner Seele nicht störend empfindet.

Dieser Weltgedanke hat nichts zu tun mit einer alle Eigenheiten, alle Sonderrechte, alle nationalen Gewohnheiten aufhebenden Zentralisation. Die Stellung der römischen Kirche zu den orientalischen Riten ist Zeugnis genug. Gleich nichtig ist die Furcht, als könnte die Liebe zur Weltkirche den nationalen Eifer abkühlen. Es gibt so winzige Menschlein, daß sie Leute, die mit großem und starkem Geist ins Universum hinausstreben, die ein Herz groß genug haben, um die Weltkirche und ein teures Vaterland zugleich zu beherbergen, in den armseligen Kleinstaat ihres engen Horizontes hinabzerren wollen und jedermann verbieten, groß zu sein, weil sie den Griesgram über die eigene Kleinkrämerei zum Weltgesetz des höchsten Menschentums erheben wollen.

Aber auch über die Zeit muß die Weltkirche herrschen. Die Abhängigkeit von der Zeit fördert den Abfall. Ist eine Religion oder eine Kirche Sklavin der Vergangenheit, so läßt sie der vorwärts strebende Mensch am Wege liegen. Kettet sie sich willenlos an den Triumphwagen der modernen Zeit, so büßt sie ihren Charakter, ihre Persönlichkeit ein und wird zur Magd eines höheren Herrn. Sie verliert die Achtung, und das ist ihr Tod. Sie stirbt wie andere Moden an der Lächerlichkeit.

Die Loslösung von den Schranken der Zeit sichert dagegen der Kirche Bestand und Sieg und geistliche Weltherrschaft.

Die Zeit zertritt mit eisernem Fuß nur zu oft die wertvollsten Saaten alter Kulturen. Man muß dann mühevoll wiederentdecken, was sie zerstört hat. Die Weltkirche, herrschend über Raum und Zeit, behütet mit ihrem Genie für das Unvergängliche die kostbaren Schätze der Vergangenheit, sie kämpft mit den gewaltigen Kräften ihrer konservativen Energie gegen die übermütige Anmaßung von Tagesschöpfungen, die ihr freches Sekundenleben aufblähen und darüber schreiben: „Ewigkeitswerte! Aere perennius!"

Die Weltkirche ist aber auch nicht siech und altersschwach und blind vor Jahren, die wie Menschengreise von der Vergangenheit lebt und das Neue haßt, weil es unbequem stachelt. Sie schafft immer von neuem und arbeitet wie Gott, ihr Gründer und Herr.

Die konservativen Kräfte der Weltkirche sind der Schutz der Weltreligion. Sonst müßte diese wechseln von Jahrhundert zu Jahrhundert. Eine Weltinstitution, die heute verflucht, was sie gestern verehrt hat, ist Menschenspiel, kein Gotteswerk. Eine Weltreligion muß in sich die Kraft bergen, alles, was ihr Gebiet berührt, selbstherrlich auf den Wahrheitsgehalt zu prüfen; sonst wäre sie von den ewig wechselnden Strömungen der Hypothesen und Theorien abhängig. Sie wäre nicht souverän auf dem Gebiet der religiösen Wahrheit, für die sie sich verbürgt. Wenn die religiöse Welt keine Komödie ist, muß sie über einen festen Bestand bleibender Wahrheiten verfügen, die zum Weltglück und zum Besitz der gottsuchenden Menschheit gehören. Es muß eine Kraft da sein, die diesen Schatz behütet, und wenn Gott außerdem aus der Fülle seines unendlichen Wissens dem Menschen Erkenntnisse und Gebote schenkt, wird er auch sorgen müssen, daß sie nicht im Strom der Zeit untergehen. Wären die erhaltenden Kräfte der Kirche nicht vorhanden, so wäre der Abfall unausbleiblich. Die Zeit müßte die Kirche und alle ihre Glieder in ihren Bann zwingen. Dann wird aber der Mensch die Kirche verlassen, die ihm nicht einmal auf religiösem Gebiet den Weg zur Wahrheit irrtumslos zeigen kann.

Wer also der Kirche den gottgeschenkten Sinn für den Ewigkeitswert der Dinge abspricht, sie ihres konservativen Charakters berauben will, sie in den Strom des ewig Wechselnden wirft, besiegelt, soviel an ihm liegt, ihren Untergang. Eine solche Tageskirche sagt zum Menschen: „Wähle selbst zwischen Altem und Neuem. Auch mein Glaube steht unter dem Gesetz der alles ändernden Zeit." Das ist die schönste Abfallsparole.

Aber die Weltkirche dient nicht der Vergangenheit, sie herrscht über sie. Sie läßt sich freilich den Fortschritt nicht aufzwingen, sie entscheidet selbstherrlich, ob es ein wahrer religiöser Fortschritt ist oder nicht. Dann schreitet sie aber mit festem Fuß über die Vergangenheit hinweg, neuen Zielen zu. Sie läßt die Wüste hinter sich. Sie gräbt nicht aussichtslos nach verschütteten Zisternen. Sie nimmt die Schätze der Vergangenheit mit sich und sieht sich nicht trauernd um nach rauchenden Trümmern.

Außer dem Besitzstand göttlicher Wahrheiten, außer den unveränderlichen Zügen des ewig Menschlichen durchziehen eine Menge Satzungen, Rechte, Gewohnheiten, Verwaltungsmaßregeln das Leben der Kirche; Gottes Vorsehung und die feste Hand der Geschichte haben sie in das Dasein der Weltkirche eingewoben, um sie später wieder mit derselben Kraft und Klugheit herauszuheben. Für ihre Zeit waren sie wertvoll, ja notwendig, hie und da einfach durch politische Weisheit, menschliche Berechnung, den Zwang äußerer Umstände der Kirche geschenkt. Sie schwanden, weil das Bedürfnis schwand, weil eine höhere allgemeine Kultur sie überflüssig machte, weil die Staatsidee eine andere wurde, weil die Kirche manche Stütze und Hilfe, die ihr Gottes Vorsehung für Anfang und Fortgang in stürmischen Zeiten lieh, mit dem vollen Ausbau ihrer Eigenrechte und ihrer souveränen Stellung entbehren konnte und gern entbehrte. Sie festhalten wollen, hieße die Kirche gegen ihren Willen zur Dienerin der Vergangenheit machen. Wer also seinen eigenen kurzen Atem der Weltkirche aufzwingen will und, weil er selbst altersmüde zurückbleibt, den gottbeflügelten Fuß der Gottesbraut hemmt, fördert die Abfallsbewegung. Denn er schafft Mißverständnisse. Leute, auch kluge Leute, die an der Peripherie der Kirche wandeln, verwechseln nur zu leicht den Ruf nach Rückwärtsbewegung aus den Kreisen wohlmeinender Kleingläubiger mit dem konservativen Sammelruf der Kirche und stellen, im Scheinglanz der pathetischen Behauptung, daß sie an der Kirche irre geworden sind, ihren Fuß in Positur zum Abfall, während die Kirche selbst in majestätischem Schweigen, großartig lächelnd, an den vorlauten Gerichtssitzungen unberufener Kritiker vorüberschreitet. Mit stets jugendlicher Kraft strebt die Weltkirche vorwärts. Sie will dem Menschen das Beste und das Schönste bieten für die Zeit und Ewigkeit. Wer da immer beugt und zittert, nörgelt und aufhält, jeden frischen Zug bekrittelt und verdächtigt, verkennt die Herrschaft der Kirche über die Wandlungen der

Zeit. Unwandelbar in ihrem Glauben, denn das ist ihr Wesen und ihre Persönlichkeit, liest sie die richtigen Stunden für den kühnen Flug in unentdecktes Land mit großer Sicherheit auf der Weltuhr ab.

Je klarer also die Weltkirche als Herrscherin über die Zeit ins Bewußtsein der Katholiken eindringt, um so ungefährlicher wird für uns die Abfallsbewegung. Je klarer man allgemein die Linie erkennt, welche die Kirche als konservative und zugleich als fortschreitende Macht einhält, um so schneller wird der Kampf um das rechte Maß, der jetzt manchen beunruhigt, dem Frieden weichen.

Es gab immer besinnungslose Vorwärtsstürmer. Die Kirche muß vorsorgen und verhüten. Nur mit äußerster Vorsicht wendet sie ihre Gabe der Unfehlbarkeit an. Sie ergreift zunächst immer die menschlichen Mittel der Gesetzgebung, welche, wie alles Irdische, beschränkt und an Raum und Zeit gebunden sind. Da muß denn die Kirche manchmal, um vor größerem Schaden zu schützen, eine hoffnungsvolle Bewegung aufhalten, einen Ruf nach Freiheit dämpfen, einem genialen Fernblick für eine Zeit Halt gebieten, bis sich die Lage geklärt, die Grenze des Unwahrscheinlichen überschritten, der Glanz sicherer Erkenntnis ehrwürdige Bedenken überstrahlt hat. Sie hat Zeit, denn sie ist unvergänglich. Sie ist sehr klug, denn ihre Weisheit stammt vom Himmel. Aber ihre Mittel sind für menschliche Verhältnisse notwendig zugeschnitten und aus irdischem Stoff geschmiedet. So kann es denn vorkommen, daß ihr weise hemmendes Verbot einen Fortschritt verlangsamt, eine wertvolle Errungenschaft auf Jahre zurückhält, weil für den Augenblick das konservative Kulturelement der Menschheit größeren Nutzen zu bringen scheint. Es könnte vielleicht anders kommen. Die Weltkirche trägt es. Denn die Weltkirche arbeitet bei weitem nicht immer mit ihrer unfehlbaren Kraft. Sie sorgt auch, wie es ihr Beruf heischt, mehr für den Himmel als für die Erde. Das Wahre wird sich durchsetzen; und die Geschichte lehrt, daß ein langsames Durchsickern echter Kulturwerte der Weltgesundheit zuträglicher ist als ein Schnelligkeitsrekord, der immer etwas Kindisches an sich hat. Auch trägt die Kirche die Hände voll von Gütern, um zu ersetzen, was sie für kurze Zeit vorenthält. Sie wird es reichlich vergelten, sie kann, wenn die Gefahr vorüber ist, mit eilendem Schritt nachholen, was ihre liebende Vorsicht aufgehalten hat.

Der Weise wird also geduldig warten, ohne das Vertrauen auf seine Kirche zu verlieren. Nur der raschlebige Stürmer, der weit mehr durch

Hörensagen gläubig annimmt, als er verarbeiten kann, verläßt die Weltkirche, weil sie ihm die Werte der Gegenwart zu langsam abwägt; er hat vergessen, daß ein allzu vertrauensseliges Wissen zu allen Zeiten die Krone der Unvergänglichkeit an sich riß und in Staub versank. Der Schritt der Wahrheit ist langsam und bedächtig, und wer gleichen Schritt mit der Weltkirche hält, dabei denkt und forscht und wartet, die unfehlbaren Lehren der Kirche von den Entschlüssen, die bloß zeitweilig sein können, sondert, wird wohl manchmal den Schmerz wissenschaftlicher Entsagung spüren, niemals aber etwas zugeben müssen, was seiner innersten Überzeugung widerspricht. Denn wie die Wahrheit über Zeit und Raum erhaben ist, so kann auch nur eine Weltmacht, die über Raum und Zeit herrscht, für die Vermittlung der vollen Wahrheit bürgen.

Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J.

Johannes Zebedäi und Johannes Markus.

Neben der „synoptischen Frage" steht auf dem Gebiete der Evangelienforschung noch eine andere von grundlegender Bedeutung: die „johanneische Frage". D. Fr. Strauß soll den Beweis erbracht haben, daß es für die Geschichte Jesu Christi nur eine Wahl gebe: entweder Johannes oder die Synoptiker, aber nicht beide! Der liberal-protestantischen Theologie fiel die Entscheidung nicht schwer, und der Modernismus hat sich ihr angeschlossen. Ihnen allen ist Johannes nur ein Zeuge für den christlichen Glauben des ausgehenden ersten Jahrhunderts; als Quellen für den geschichtlichen Jesus lassen sie ausschließlich die Synoptiker gelten. Bereits wiederholt hat sich allerdings eine Unterströmung geltend gemacht, die auch im vierten Evangelium einzelne geschichtliche Erinnerungen finden will; aber im ganzen steht die alte These unerschüttert da. Es ist nur eine Konsequenz dieser Stellungnahme, wenn man statt des Apostels Johannes einen andern Verfasser des Evangeliums sucht, etwa, mit Umbiegung einer Ansicht des Eusebius, den „Presbyter" Johannes.

Die allbekannten Zeugnisse für Echtheit und Glaubwürdigkeit des jüngsten Evangeliums sind nicht weniger klar und reichen nicht weniger hoch in das Altertum hinauf als bei den drei älteren Evangelien. Ja man kann sagen, daß sie sich für das Johannesevangelium noch günstiger stellen; einmal, weil es seiner Abfassungszeit nach den frühesten Nachrichten erheblich näher steht als die Synoptiker, und sodann, weil unsere ältesten Zeugen: Papias, Justin, Irenäus, gerade mit dem johanneischen Kreise in Ephesus in engster Verbindung stehen. Doch sehen wir einmal von den direkten Angaben über Johannes ab, so erscheint unsere älteste Nachricht über die Entstehungsverhältnisse der Evangelien, das sog. Papiaszeugnis über Markus, geeignet, gerade über das Johannesevangelium, die Person seines Verfassers und den geschichtlichen Charakter seines Inhalts, ganz unerwartete Aufschlüsse zu geben.

„Presbyter" Johannes über Markus. In der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts schrieb der Bischof Papias von Hierapolis, den der

hl. Irenäus als Schüler des Apostels Johannes bezeichnet (Adv. haer. 5, 33, 4; auch bei Euſ., K.-G. 3, 39, 1), fünf Bücher „Erklärungen von Herrenworten". Das Werk iſt leider verloren gegangen. Aber aus ihm führt Euſebius in ſeiner Kirchengeſchichte neben andern Stellen auch folgende Überlieferung des „Presbyter" Johannes an: „Auch dies pflegte der Presbyter zu ſagen: Markus hat als Dolmetſch des Petrus, ſoweit er ſich erinnerte, wohl genau, aber nicht der Ordnung nach aufgeſchrieben, was vom Herrn geſprochen, ebenſo was von ihm gewirkt worden. Er hatte nämlich den Herrn nicht gehört und war ihm nicht gefolgt, ſondern erſt ſpäter, wie geſagt, dem Petrus, und dieſer gab je nach den Bedürfniſſen ſeine Unterweiſungen, aber nicht als wollte er eine geordnete Sammlung der Herrenreden veranſtalten. So hat alſo Markus durchaus nicht gefehlt, wenn er in dieſer Weiſe einiges niederſchrieb, wie er ſeine Denkwürdigkeiten aufgezeichnet hat; denn ſeine ganze Sorge ging dahin, nichts von dem, was er gehört hatte, auszulaſſen und nichts davon zu fälſchen." (Euſ., K.-G. 3, 39, 15.)

Ein „Presbyter" Johannes, das beſagt dieſe Nachricht, äußerte ſich wiederholt (ἔλεγεν, nicht: εἶπεν) über das Markusevangelium und hob dabei hervor, daß in ihm die Ordnung zu wünſchen übrig laſſe. Gemeint iſt die geſchichtliche Ordnung. Das erhellt aus der weiteren Erklärung; denn nur für Mängel in der hiſtoriſchen Reihenfolge kann der Mangel der Augenzeugenſchaft als Erklärung dienen. Markus war ſelbſt kein Augenzeuge, und der Augenzeuge, der hinter ihm ſtand, Petrus, hat ihm tatſächlich keine geſchloſſene Erzählung, ſondern nur vereinzelte Nachrichten übermittelt. Daneben beſitzen wir ein eigenes Evangelium, das ebenfalls einen Johannes zum Verfaſſer hat. Dieſe Tatſachen legen von ſelbſt eine Erwägung nahe. Wenn der Johannes, der ſich in dieſer Weiſe über Markus und ſein Evangelium auszuſprechen pflegte, und der Johannes, der uns ein Evangelium von ſeiner eigenen Hand hinterlaſſen hat, eine und dieſelbe Perſon wären, ſo müßte man mit ganz beſtimmten Erwartungen an dieſes Johannesevangelium herantreten. Würde er nicht gerade das zu bieten ſuchen, was nach ihm bei Markus zu wünſchen übrig blieb: die rechte Ordnung? Gewiß können allerlei andere Verhältniſſe und Rückſichten die Abfaſſung ſeiner ſpäteren Schrift bedingt haben, ſo daß er vielleicht deshalb ebenfalls gezwungen war, von einer geſchichtlichen Abfolge ſeiner Erzählungen abzuſehen. Allein niemand wird leugnen, daß an und für ſich die ausgeſprochene Erwartung zu Recht beſteht.

Nun haben wir allerdings keinen für alle Fälle sicher gegebenen Maßstab, woran wir die Richtigkeit der Ordnung beiderseits prüfen können. So viel läßt sich indes nach einem allgemeinen Überblick über den Inhalt der Evangelien sagen, daß Jesus als frommer Jude in jedem Falle wiederholt während seines öffentlichen Lebens Jerusalem besucht haben muß. Das lesen wir auch tatsächlich bei Johannes, während Markus mit den beiden andern Synoptikern nur beim Leidenspassah seine Anwesenheit in der heiligen Stadt erwähnt. Offenbar kommt hier Johannes der geschichtlichen Ordnung näher. Doch das allein genügt noch nicht, um eine geschlossene Ereignisfolge für die Johanneserzählung zu erweisen; im Gegenteil ist nicht zu verkennen, daß z. B. zwischen der Ankunft Jesu in Galiläa (Jo 4, 43—54) und dem neuen Festbesuch in Jerusalem (Jo 5, 1 ff) und ebenso zwischen dem Schluß der Rede Jesu auf diesem Feste in Jerusalem (Jo 5, 47) und dem Anfang von Jo Kap. 6, der uns an das Ostufer des Sees Genesareth versetzt, Lücken vorhanden sind, die nicht zu einer vollkommenen geschichtlichen Ordnung stimmen wollen. Kurz, die Ordnung im allgemeinen läßt sich so nicht feststellen; aber das heißt noch nicht, daß man auf alle weitere Untersuchung verzichten müsse.

Wenn der Evangelist Johannes ein so hohes Interesse an Markus und den Mängeln seiner Anordnung nahm, so ist es auch wahrscheinlich, er werde wenigstens hier und da auf einen solchen Mangel hinblicken und einer falschen Auffassung des Markusberichtes auch im einzelnen bei seinen Lesern vorbeugen. Daraufhin lassen sich nun die beiden Evangelien, die wir ja in Händen haben, direkt miteinander vergleichen. Auch hier ist wieder zu bemerken, daß ein negatives Ergebnis der Untersuchung keinesfalls gegen die Identität des Evangelisten und des „Presbyters" Johannes verwendbar ist; denn es liegt von vornherein keine Notwendigkeit, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit vor, daß auf Markus Rücksicht genommen werde, falls der „Presbyter" und der Evangelist eine Person sind. Wohl aber bleibt die Beweiskraft für die Identität der Person bestehen in dem Falle, daß sich tatsächlich eine solche Bezugnahme auf die Markusordnung im Johannesevangelium aufzeigen läßt, wie sie die Äußerungen des „Presbyters" nahelegen.

Das zweite und das vierte Evangelium. Auf die erste ausdrückliche Betonung der geschichtlichen Ordnung trifft man Jo 2, 11. Nach der Erzählung des Wunders bei der Hochzeit zu Kana heißt es hier: „Damit machte Jesus den Anfang seiner Zeichen zu Kana in Galiläa; er offen-

barte so seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn." Aber nach Johannes selbst ist dies trotzdem nicht das erste Zeichen Jesu! Es wäre nicht auffallend, wenn das wirkliche erste Wunder des Herrn als solches hervorgehoben würde; doch das steht Jo 1, 47 ff ohne eine derartige Betonung aufgezeichnet. Es ist die Offenbarung nicht zwar seiner übernatürlichen Macht, sondern seines wunderbaren Wissens vor Nathanael. Es ist ein „Zeichen"; unter diesem Gesichtspunkte betrachtet das vierte Evangelium die Wunder Jesu; denn an diesem Zeichen hat Nathanael den Herrn erkannt. Und der Herr selbst reiht dieses „Zeichen" unter die späteren ein, wenn er sagt: „Weil ich dir gesagt, ich habe dich unter dem Feigenbaum gesehen, glaubst du. Du wirst noch Größeres als dieses schauen." Dazu kommt, daß der Evangelist nicht nur das Zeichen vor Nathanael vor dem Wunder von Kana berichtet, sondern es auch ausdrücklich früher geschehen sein läßt; denn er führt das letztere ein mit den Worten: „Nach drei Tagen war eine Hochzeit zu Kana in Galiläa" (Jo 2, 1).

Es ist kein Zweifel, Johannes selbst kennt bereits ein Zeichen vor dem „Anfang der Zeichen" zu Kana in Galiläa. Deshalb kann dieser Anfang nur ein relativer sein, nämlich für Galiläa. Fällt es nun schon auf, daß nicht der absolute Anfang der Zeichen, sondern nur der galiläische unterstrichen wird, so ist das doppelt auffallend im Johannesevangelium, dessen vorwiegendes Interesse, im Gegensatze zu den Synoptikern, nicht auf Galiläa, sondern auf Judäa und Jerusalem ruht. Die ganze Sache wäre klar, wenn hier auf eine Darstellung Rücksicht genommen würde, die den Eindruck erwecken könnte, als wäre ein anderes Zeichen in Galiläa das erste gewesen. Es muß allerdings zugegeben werden, daß diese Stelle allein als Begründung einer solchen Annahme schwach ist. Ihre Bedeutung wüchse, wenn man den folgenden Vers (Jo 2, 12) hinzunehmen dürfte: „Danach zog er nach Kapharnaum hinab, er und seine Mutter und seine Brüder und seine Jünger, und sie verweilten dort nur kurze Zeit." Gehörte also das scheinbar erste Zeichen nach Kapharnaum, so würde man auch hier Absicht finden.

Ausschlaggebend scheint indes eine andere Johannesstelle zu sein, die zur vorigen hinzutritt. Im vierten Kapitel wird die Reise Jesu durch Samarien nach Galiläa und sein zweitägiger Aufenthalt bei den Samaritanern erzählt. Mit Vers 46 „kommt er wieder nach Kana in Galiläa", und zwar fügt der Evangelist hinzu: „wo er das Wasser in Wein verwandelt hatte". Dieser neue Besuch wird also ausdrücklich vom Erzähler

mit dem „Anfang der Zeichen“ in Verbindung gebracht. Dann folgt die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten aus Kapharnaum. Am Schluß steht (Jo 4, 54) der Satz: „Dies war das Zeichen, das Jesus wiederum das zweite Mal wirkte, als er aus Judäa nach Galiläa kam.“ Weiteres wird hier aus Galiläa nicht berichtet. — Also zweimal wird mit Emphase ein zu Kana geschehenes Wunder als das jeweils erste bei der Ankunft Jesu nach Galiläa angegeben, und dabei scheint wenigstens das erste Mal Kapharnaum, im Gegensatze zu Kana, als erst nach dem ersten Zeichen von Jesus betreten hingestellt zu sein. Es will mir scheinen, als ob diese Art Betonung des wirklichen ersten Zeichens in Galiläa beim Evangelisten nur zu verstehen wäre, wenn dadurch ein anderes Wunder, dessen Schauplatz Kapharnaum war, von der Ehre, den „Anfang der Zeichen“ zu bilden, ausgeschlossen werden sollte.

Gibt es ein solches Wunder, das man fälschlich für das erste halten könnte? Ja; bei Markus, und nur bei Markus. Matthäus erwähnt nämlich sofort beim Auftreten Jesu in Galiläa, er habe in allen Synagogen des Landes gelehrt und jegliche Krankheit und jedes Gebrechen beim Volke geheilt; man habe ihm alle möglichen Kranken herzugebracht, und er habe ihnen geholfen (Mt 4, 23 f); und Lukas läßt in der von ihm an erster Stelle erzählten galiläischen Szene in Nazareth den Heiland selbst zu den Nazarethanern sprechen: „Ihr werdet mir das Sprichwort entgegenhalten: Arzt, heile dich selbst! All die Großtaten, von denen wir gehört haben, daß sie zu Kapharnaum geschehen sind, die tue auch hier“ (Lk 4, 23). Während niemand auf den Gedanken kommen kann, aus den summarisch angeführten vielen Wundern bei Matthäus und Lukas *ein* bestimmtes als das erste hinzustellen, liegt die Sache im Markusbericht ganz anders. Nach den Ereignissen beim Täufer am Jordan und dem Aufenthalt Jesu in der Wüste wird sofort gesagt, nach der Gefangennahme des Täufers sei Jesus nach Galiläa gekommen. Dann wird die Berufung des Simon und Andreas, des Jakobus und Johannes am See Genesareth erzählt. Und nun heißt es weiter: „Und sie zogen nach Kapharnaum hinein, und sofort am Sabbat lehrte er in der Synagoge. . . . Und sofort war in der Synagoge ein Mann mit einem unreinen Geist.“ Nach der Heilung des Besessenen wird hinzugefügt: „Und sofort drang sein Ruf hinaus überallhin, in die ganze galiläische Umgegend“ (Mk 1, 14—28). Auch die folgenden Ereignisse werden ausdrücklich chronologisch an das vorige angeschlossen.

Ganz gewiß, wer nicht weiß, daß Markus nicht die vollständige „Ordnung", daß er nur „einiges" bieten will, der ist fast gezwungen, in der Heilung des Besessenen in der Synagoge von Kapharnaum das erste Wunder zu sehen. Demgegenüber sagt Johannes: beide Male, da Jesus nach Galiläa kam, wirkte er sein erstes Zeichen nicht in Kapharnaum, sondern in Kana; das erste Mal war es die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit, und das zweite Mal die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten. Erst dann kam er nach Kapharnaum. Und als er sich das erste Mal dahin begab mit seiner Mutter, seinen Brüdern und seinen Jüngern, dauerte der Aufenthalt daselbst nicht lange; er begann damals seine längere Tätigkeit am See noch nicht, wie sie Markus im Anschluß an die Heilung des Besessenen erzählt. Hier blickt also Johannes auf die Markusordnung zurück und stellt ihm gegenüber die richtige Ordnung her.

Eines bleibt indes noch zu erklären: Wie kommt es, daß Johannes von einer zweimaligen Ankunft in Galiläa und einem zweimaligen „ersten Zeichen" spricht? Die Antwort gibt eine dritte Stelle bei Johannes, die ebenso deutlich wie die beiden soeben besprochenen auf Markus und seine „Ordnung" Bezug nimmt. Am Schluß des dritten Kapitels berichtet das vierte Evangelium, Jesus sei nach dem Osterbesuch in Jerusalem mit seinen Jüngern in das judäische Land gezogen und habe dort getauft, oder vielmehr seine Jünger hätten getauft. Dann heißt es weiter: „Aber auch Johannes taufte in Ännon nahe bei Salim, weil dort viel Wasser war; die Leute kamen herzu und ließen sich taufen. Denn noch war Johannes nicht in den Kerker geworfen" (Jo 3, 22—24). Der letzte Satz ist merkwürdig. Sonst erzählt man, was geschehen ist, und nicht das, was nicht geschehen ist. Zudem ist es aus dem Vorhergehenden ganz klar: wenn Johannes zu Ännon tauft, so sitzt er noch nicht hinter Kerkermauern. Nur die Rücksicht auf eine falsche gegenteilige Annahme kann die Veranlassung sein, warum hier ausdrücklich hervorgehoben wird, Johannes sei damals noch nicht gefangen gewesen. Diese Annahme legte sich indes dem Leser des Markusevangeliums nahe, weil dort sogleich nach dem Fasten Jesu in der Wüste und vor seinem Gang nach Galiläa bereits die Gefangennahme des Täufers erwähnt ist. Aus diesem Grunde sah sich Johannes auch genötigt, eine zweimalige Ankunft Jesu in Galiläa und ein zweimaliges „erstes Zeichen" zu unterscheiden: eine Ankunft und ein Zeichen vor der Gefangennahme des Täufers, und ebenso wieder beides

nach derselben. Das Geschick des Täufers wird allerdings von Matthäus (4, 12) ebenfalls vor der galiläischen Wirksamkeit des Herrn berichtet, und bei Lukas (3, 19 f) steht es sogar schon vor der Taufe Jesu durch Johannes. Gerade dieser Umstand macht es jedem sofort klar, daß der dritte Evangelist die Haft des hl. Johannes antizipiert; dagegen könnte hierin durch Matthäus ebenso wie durch Markus ein Mißverständnis entstehen, wenn man übersieht, daß das erste Evangelium seinen Stoff logisch und nicht chronologisch geordnet hat. In Wirklichkeit steht Jo 3, 24 im Zusammenhang mit den beiden „ersten Zeichen" in Galiläa; auch diese Bemerkung zielt also zunächst auf das Markusevangelium.

Nicht nur am Anfang, sondern auch gegen den Schluß des vierten Evangeliums lassen sich ähnliche Beobachtungen machen. Seiner logischen Ordnung entsprechend, fügt Matthäus an die Notiz, daß die Hohenpriester und Ältesten zwei Tage vor Ostern Rat hielten, wie sie sich Jesu bemächtigen und ihn töten könnten, die Erzählung an, daß er in Bethanien gesalbt wurde (Mt 26, 1 ff). Ebenso, nur noch näher an die Zeitangabe herangerückt, berichtet Markus (14, 1 ff) die Salbung. Daraus möchte man schließen, sie habe zwei oder einen Tag vor Ostern stattgefunden. Dagegen sagt Johannes (12, 1 ff) ganz ausdrücklich, sechs Tage vor Ostern sei der Herr nach Bethanien gekommen und von Maria gesalbt worden, erst am folgenden Tage sei er dann in Jerusalem eingezogen. Die folgenden fünf Tage füllt die Markuserzählung einzeln aus, so daß auch hier der Anschluß des vierten Evangeliums an Markus ein engerer ist als an Matthäus, wenn die Äußerung sich auch auf Matthäus mitbeziehen läßt. Ähnlich ist es wohl zu verstehen, daß nach Jo 18, 13 Jesus nach seiner Gefangennahme „zuerst" zu Annas geführt wird. Die Synoptiker sprechen alle drei nur davon, daß man ihn zum Hohenpriester Kaiphas gebracht habe (Mt 26, 57. Mk 14, 53. Lk 22, 54).

Nur wenn der Zusatz einiger Handschriften zu Mt 27, 49, worin der Lanzenstich in die Seite des Gekreuzigten bereits vor seinem Tode erwähnt wird, echt wäre, gäbe es eine Stelle (Jo 19, 34 f), die sich ausschließlich auf Matthäus und nicht auf Markus bezöge. In der Tat spricht die starke Betonung Jo 19, 35 für eine solche Rücksichtnahme und somit für die Echtheit des Zusatzes[1]. Doch auch für diesen Fall wiegen die einzelnen Bezugnahmen auf Markus vor.

[1] Vgl. J. P. van Kasteren S. J. in „Bibl. Zeitschr." 1914, 32 ff.

Ungleich deutlicher noch erhellt dieses besondere Verhältnis zu Markus aus folgenden allgemeineren Tatsachen, zu deren Beachtung erst die obigen Einzelfeststellungen den Fingerzeig bieten. Zunächst deckt sich der von Johannes und Markus innegehaltene Umfang der Darstellung: nur sie beginnen mit dem Auftreten des Täufers, während weder die „Jugendgeschichte" des Matthäus noch die des Lukas Berücksichtigung finden. Und doch hätte z. B. die geschichtliche Stellung des Besuches der Magier und der Flucht nach Ägypten (Mt Kap. 2) neben den Worten des Lukas von der Rückkehr der heiligen Familie nach Nazareth (Lk 2, 39 f) eine Erklärung sehr wünschenswert erscheinen lassen. Doch die Hauptsache ist der Parallelismus der ersten vier Kapitel des vierten Evangeliums zu den einzelnen Perikopen und Aussagen bei Markus 1, 1—28. Was bereits das christliche Altertum wußte, daß Johannes die Synoptiker habe ergänzen wollen, zeigt sich vor allem hier konkret, und es stellt sich heraus, daß dabei der nächste Anschluß an Markus geschieht. Schon die ersten Worte beider Evangelien stehen recht merkwürdig nebeneinander: Markus hat (1, 1) die Überschrift: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi (des Sohnes Gottes)", und Johannes beginnt (1, 1 f): „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Dieses war im Anfang bei Gott." Damit „ergänzt" Johannes, was vor dem Auftreten des Täufers liegt; Markus setzt den Täufer an den Anfang (1, 2 f), Johannes den Logos, durch den alles geworden ist; „geworden" ist aber auch der Täufer (1, 6). Diesen „Anfang" betont das vierte Evangelium zweimal.

Nach dem Prolog bringt Jo 1, 19—28 die Jerusalemer Gesandtschaft an den Täufer. Dieser selbst gibt auf ihr Drängen schließlich die Antwort, die sie ihren Auftraggebern überbringen sollen: „Ich bin die Stimme eines Rufenden in der Wüste. Bereitet den Weg des Herrn, wie der Prophet Isaias gesagt hat." Auch das ist eine „Ergänzung" zu Mk 1, 2 ff. Die Bezeichnung geht auf den Täufer selbst zurück. Ebenso unser Wissen von der Taufe Jesu durch Johannes (Mk 1, 9—11); das betont Jo 1, 29—34, wo jener sein Zeugnis über Christus vor dem Volke ablegt. Vom Fasten des Herrn in der Wüste (Mk 1, 12 f) schweigt das vierte Evangelium, und von der Reise nach Galiläa nach der Gefangennahme des Täufers (Mk 1, 14 f) wird später gesprochen werden, wie oben schon gezeigt wurde. Dann folgt Mk 1, 16—20 die Berufung der beiden Brüderpaare des Apostelkreises. Man könnte sie ebenfalls, wie auch bei

Mt 4, 18—22, für ihre erste Begegnung mit Christus halten. So „ergänzt" Jo 1, 35 ff wieder die wirklich erste Bekanntschaft und fügt noch die Berufung des Philippus und Nathanael hinzu. Bei Mk 1, 21—28 steht nun die Ankunft in Kapharnaum mit dem scheinbaren „Anfang der Zeichen". Dagegen erzählt Jo 2, 1—11 das Wunder bei der Hochzeit zu Kana und 2, 12 die erste Ankunft in Kapharnaum *nach* dem Wunder und dem kurzen Aufenthalt daselbst. Johannes berichtet nun 2, 13 bis 3, 36 weiter, was sich beim ersten Osterfest in Jerusalem und hernach ereignet hat, bis das eintraf, was Mk 1, 14 schon erwähnt hatte: die Gefangennahme des Täufers. Jo 4, 1—3 ist diese ebenfalls vorausgesetzt. Er beschreibt nun die zweite Reise des Herrn durch Samaria nach Galiläa und bricht nach dem zweiten „Anfang der Zeichen" in Galiläa ab (Jo 4, 1—54), offenbar um nun nach dieser großen Ergänzung dem Markus das Wort zu lassen.

Der ganze erste Teil des vierten Evangeliums (1, 1 bis 4, 54) verläuft unter steter Berücksichtigung der Markuserzählung und im engsten Anschluß an sie. Die Erwartung, die oben an die Annahme der Identität des „Presbyter" Johannes, der sich über Markus und seine Ordnung zu äußern pflegte, mit unserem Evangelisten Johannes geknüpft wurde, bestätigt sich in ungeahnter Weise als Tatsache, und damit ist die Annahme selbst, der Evangelist Johannes sei eben jener „Presbyter", vollauf bewiesen. Niemand wird hier mehr mit zwei Personen rechnen können, die beide zu gleicher Zeit, beide am gleichen Ort gelebt hätten, beide in hoher kirchlicher Stellung gewesen wären, beide sich besonders für das Markusevangelium interessiert, beide es unter dem Gesichtspunkte seiner mangelhaften Ordnung betrachtet hätten, und beide Johannes hießen.

Aber die Folgerungen reichen noch weiter. Johannes erklärte den Mangel an Ordnung trotz aller sachlichen Genauigkeit damit, daß Markus kein Augenzeuge gewesen. Er selbst kennt die rechte Ordnung und beurteilt nach ihr unser zweites Evangelium, und in seinem eigenen Evangelium macht er sich anheischig, diese Ordnung herzustellen. Damit erhebt er selbst den Anspruch, Augenzeuge zu sein; denn hinter ihm steht kein Petrus wie hinter Markus, sondern er urteilt und schreibt nach eigenem Wissen. Daher denn auch im Johannesevangelium die so geflissentlich überall angebrachten Marken des Augenzeugen, die an sich unbedeutenden kleinen Angaben über Ort und Zeit fast bei jeder Perikope. Solche Dinge haben nur Bedeutung für einen Augenzeugen und pflegen sich in

einer vermittelten mündlichen Überlieferung nicht zu erhalten. (Vgl. Jo 1, 28 29 35 39 43; 2, 1 12 13 usw.)

Der vierte Evangelist war aber nicht nur Augenzeuge, der irgendwie Christus noch gekannt und einiges in seinem öffentlichen Leben miterlebt hatte; nein, er war Augenzeuge von Anfang an. Schon seine erste Erzählung, von der Gesandtschaft der Priester und Leviten an den Täufer (Jo 1, 19—28), weist das Siegel der Augenzeugenschaft auf: „Das ist geschehen zu Bethanien, jenseits des Jordan, wo Johannes taufte. Am folgenden Tage . . .“ (Jo 1, 28 f). Und der Bericht von den ersten Jüngern Jesu (Jo 1, 35—42) erlaubt sogar noch eine weitere Feststellung. Einer der beiden Jünger heißt Andreas, und dieser trifft „zuerst“ seinen Bruder Simon und führt ihn zum Herrn (Jo 1, 40 f). Wenn aber von zweien einer etwas zuerst tut, dann der andere an zweiter Stelle. Also auch der andere traf seinen Bruder und brachte ihn zu Christus. Das sind die beiden Brüderpaare Simon und Andreas, Jakobus und Johannes, von denen Mk 1, 16—20 spricht. Und der, dessen Name verschwiegen wird, ist einer von den vieren: es ist Johannes, der Bruder des Jakobus, der Sohn des Zebedäus. Dieser, und kein anderer, ist unser vierter Evangelist; und dieser, und kein anderer, ist auch der „Presbyter“ Johannes, dessen Schüler Papias war und von dem wir die ältesten Nachrichten über das Markus- und ebenso über das Matthäusevangelium besitzen. Unsere Überlieferung auch über die ältesten Evangelien reicht also tatsächlich bis in den Kreis der Apostel und Evangelisten selbst hinauf, sie läßt keine Lücke offen.

Doch nicht nur über die Person des vierten Evangelisten, sondern auch über den geschichtlichen Charakter des vierten Evangeliums selbst belehrt uns sein Verhältnis zum Markusevangelium. Ein Schriftsteller, der wie Johannes der geschichtlichen Ereignisfolge mit sichtlichem Interesse nachgeht, um hier falsche, ungeschichtliche Auffassungen abzuschneiden, der fast auf Schritt und Tritt seine Augenzeugenschaft und damit sein eigenes geschichtliches Wissen um die Ereignisse betont, schreibt nicht fromme Betrachtungen oder metaphysische Spekulationen, sondern er schreibt eben Geschichte. Selbst das Äußerlichste der Geschichte, Zeit und Ort und Reihenfolge, und die Zuverlässigkeit in diesen Äußerlichkeiten liegen im eigensten Interessenkreis seiner ganzen Schriftstellerei. Also ist das vierte Evangelium eine ganz eminente geschichtliche Quelle für das öffentliche Leben Jesu; es ist vor den Synoptikern, die alle drei durch die logisch-

apologetiſchen Geſichtspunkte des erſten Evangeliſten beeinflußt ſind, eine rein geſchichtliche Darſtellung. Natürlich ſchreibt auch Johannes, „damit ſeine Leſer glauben, daß Jeſus der Chriſtus, der Sohn Gottes iſt, und damit ſie in dieſem Glauben das Leben haben in Jeſu Namen“ (Jo 20, 31). Aber für dieſen Glauben will nicht die „Lehre“ des Evangeliſten andere gewinnen, ſondern ſein geſchichtliches „Zeugnis“; in letzter Linie ſoll Chriſtus ſelbſt es tun, den er als treuer Zeuge ihnen nach der geſchichtlichen Wahrheit, wie er geweſen iſt, vor Augen ſtellt.

Der Aufriß des Lebens Jeſu. Zwei Erwartungen wurden für den Fall, daß der „Presbyter“ Johannes auch der Evangeliſt Johannes ſei, ausgeſprochen; die zweite, daß er gelegentlich auf Markus und die Mängel in ſeiner Ordnung hinblicken werde, hat ſich in reichſtem Maße beſtätigt. Die erſte, daß unſer viertes Evangelium ſelbſt die rechte Ordnung bieten werde, mußte wegen Mangels einer entſcheidenden Norm anfangs zurückgeſtellt werden. Das bisherige Ergebnis kann nunmehr auch in dieſer Frage zu einer Antwort führen.

Zunächſt muß der Sinn des näheren feſtgeſtellt werden, in dem der „Presbyter“ von einem Mangel an Ordnung geſprochen hat. Nur in einem einzigen Falle, bei der Salbung Chriſti in Bethanien, hat er eine Umſtellung vorgenommen, alles andere, was er mit Rückſicht auf das Markusevangelium bemerkt, ſind „Ergänzungen“, Ausfüllungen von Lücken, die im zweiten Evangelium ſich finden. Was alſo Johannes bei der richtigen Ordnung im Auge hatte, iſt eine geſchloſſene, weſentlich lückenloſe Aufeinanderfolge der Ereigniſſe. Für ſich allein bietet Johannes, wie er ſelbſt ſagt, durchaus keine Vollſtändigkeit im einzelnen (Jo 20, 30), aber auch nicht einmal eine weſentlich ununterbrochene Erzählungsfolge. Deutlich ſind, wie ſchon erwähnt, Lücken zwiſchen Kap. 4—5 und 5—6, zwiſchen 10, 21—22, zwiſchen Kap. 12—13 und beim Abendmahlsbericht, wo, trotz der großen Verheißungsrede 6, 26 ff, die Einſetzung des heiligſten Sakramentes übergangen iſt. Wenn dennoch Johannes, wie die Bezugnahmen auf Markus bewieſen haben, eine weſentlich lückenloſe Abfolge der Erzählungen bezweckte, ſo kann dieſe nur in einer Zuſammenfügung der beiden Evangelien zu ſuchen ſein. Es fragt ſich alſo, ob die für Jo 1, 1 bis 4, 54 beobachtete Art des Zuſammenſchluſſes mit Markus ſich durch die ganzen Evangelien hinzieht; mit andern Worten: laſſen ſich bei Markus die Stellen finden, wo die einzelnen, deutlich durch Lücken voneinander getrennten Stücke des Johannesevangeliums einzufügen ſind?

Wenn ja, so erhalten wir dadurch den geschichtlichen Aufriß des öffentlichen Lebens Jesu, wie man nach der festgestellten Absicht des Johannes erwarten muß, wesentlich vollständig.

Ist Jo 1, 19 bis 4, 54 bei Mk 1, 14 eingefügt, so bleibt als nächstes abgeschlossenes Stück aus Johannes das Kap. 5 mit dem Festbesuch in Jerusalem, der Heilung des 38jährigen Kranken und der sich daranschließenden Streitrede mit den Juden. Markus sagt 2, 1 selber, daß zwischen der nun folgenden Heilung des Gichtbrüchigen und der vorher erzählten Heilung des Aussätzigen einige Zeit verstrichen ist. Von 1, 21 bis 38 (39) schließt er jede Unterbrechung direkt aus; die Reinigung des Aussätzigen ist zwar nicht mit klaren Worten an das Vorhergehende angeschlossen, aber wenigstens ist auch keine Unterbrechung angedeutet; sie scheint vielmehr ohne genaue Bestimmung in die 1, 38 angekündigte Periode der Predigt Jesu in den anstoßenden Orten um Kapharnaum eingerechnet zu sein. Dagegen ändert sich mit Mk 2, 1 die Lage: hier beginnt die Opposition gegen den Herrn, von der bisheran sich keine Spur zeigte. Mk 2, 1 bis 3, 6 stehen die fünf „Konfliktsfälle". Dann sagt Markus (3, 7), man habe aus allen Landesteilen Palästinas die Kranken zu Jesus an den See gebracht, damit er sie heile, während Mk 1, 28 nur von seinem Ruf „in der galiläischen Umgegend" oder „dem galiläischen Jordantal" die Rede war. Außerdem weiß Lukas (5, 17) in der Parallelstelle der Heilung des Gichtbrüchigen, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten, die dem Herrn Gotteslästerung vorwarfen, weil er dem Kranken die Sünden vergab, aus allen Dörfern Galiläas und Judäas und aus Jerusalem hergekommen waren. Es muß also inzwischen etwas geschehen sein, was die Situation nach diesen zwei Seiten hin verändert hat: ein Zusammenstoß Jesu mit den Pharisäern, wohl in Judäa und Jerusalem, und etwas, wodurch seine wunderbare Heilkraft in allen Teilen des jüdischen Landes bis nach Peräa im Osten und nach Tyrus und Sidon im Norden bekannt geworden ist. Beiden Anforderungen entspricht Jo Kap. 5, wo Jesus auf einem Wallfahrtsfeste in Jerusalem den 38jährigen Kranken heilt und dann wegen des Vorwurfs der Sabbatverletzung und wegen seiner Berufung auf den Vater, die ihm als Gotteslästerung ausgelegt wird, mit den Behörden in Streit gerät, so daß sie ihn sogar töten wollen. Daher zuerst die Feindschaft der Pharisäer und Schriftgelehrten, die ihm nach Kapharnaum folgen; daher auch, durch die nach allen Teilen aus Jerusalem vom Feste heimkehrenden Pilger, die Bekanntschaft seiner Wunder-

macht im ganzen Lande. Man schließt also wohl nicht zu kühn, wenn man Mk 1, 21—45 hinter Jo 4, 54, und Jo 5, 1—47 zwischen Mk 1, 45 und Mk 2, 1 ansetzt, so daß das Folgende bei Markus wieder zwischen Jo Kap. 5 und Jo Kap. 6 gehört. Das reicht bis Mk 6, 33.

Die erste Hälfte von Jo Kap. 6, die erste Brotvermehrung und die Rückkehr Jesu und der Apostel über den See, steht auch bei Mk 6, 34—56; dann fährt Jo 6, 22 ff mit den Ereignissen des folgenden Tages, der Eucharistierede in der Synagoge von Kapharnaum, fort. Bei Markus liegt 7, 1 ff eine ähnliche Szene vor wie Mk 2, 1 ff. Wieder sind Pharisäer und Schriftgelehrte zugegen. Diesmal sagt Markus selbst, daß sie aus Jerusalem kommen. Sie beobachten, daß die Jünger vor dem Essen ihre Hände nicht waschen und stellen darob ihren Meister zur Rede. Ihr Erscheinen dürfte wiederum ein Zeichen sein, daß Jesus in Jerusalem gewesen ist und sich dort mit ihnen gestritten hat. Davon steht aber bei Jo 7, 1 bis 10, 21 zu lesen: es ist der Besuch des Laubhüttenfestes. Allein hier ist noch etwas zu beachten. Schon früher hatte man den Herrn angefeindet, aber er ließ sich dadurch in seinem Wirken nicht stören. Die Antwort, welche die Pharisäer und Schriftgelehrten aus Jerusalem diesmal erhalten (Mk 7, 6—23), fällt sehr scharf aus, und dann verläßt Jesus das jüdische Land und begibt sich in das Gebiet von Tyrus (Mk 7, 24), dann nach Sidon, und er kehrt erst auf weitem Umweg durch die Dekapolis schließlich wieder an den See zurück (Mk 7, 31). Warum dieser Rückzug? Die Erklärung scheint der große Tag von Kapharnaum mit seinem Abfall der Volksscharen (Jo 6, 60 ff) zu geben. Der Herr hatte den Jerusalemer Feinden gegenüber keinen Halt mehr am galiläischen Volke wie vor dem Abfall; darum zog er fort, als er wieder angegriffen wurde. Demnach würde Jo 6, 22 bis 10, 21 zwischen Mk Kap. 6 und 7 gehören.

Mk 10, 1, Mt 19, 1 und Lk 9, 51 treffen zusammen in der Nachricht von einer Reise Jesu in das Gebiet von Judäa und nach Peräa. Man hat allerlei Deutungen für die Matthäus-Markus-Stelle gesucht, doch ist obiges der einfache Sinn der Worte, wie sie bei Markus und, ohne das „und", auch bei Matthäus vorliegen. Lukas sagt: „Als die Tage seiner Aufnahme sich erfüllten, da richtete er sein Angesicht fest auf Jerusalem, um dahin zu gehen." Dann folgt der sog. „Reisebericht" des dritten Evangelisten. Das ist die endgültige Abreise von Galiläa, und Lukas führt sie durch Samaria und Judäa nach Jerusalem. Johannes läßt 10, 40—42

den Herrn vom Tempelweihfeste aus Jerusalem fliehen und sich nach Peräa, an die vormalige Taufstelle des Johannes, begeben; und auch die Reise bei Lukas 13, 31 ff läuft, wie es scheint, an der Taufstelle aus, wo die Pharisäer den Herrn auffordern, sich hinweg zu begeben, weil Herodes ihn töten wolle. Dort in Peräa lehrte Christus wieder mit Erfolg (Jo 10, 41 f. Mk 10, 1). Dorthin kamen, ein Zeichen des vorhergehenden Besuches Jesu in Jerusalem (Jo 10, 22 ff), auch wieder die Pharisäer mit ihren Streitfragen über die Ehescheidung (Mk 10, 2 ff. Mt 19, 3 ff). Von hier wurde Christus dann zum sterbenden Lazarus gerufen, und als er ihn zu Bethanien erweckt hatte, zog er sich vor den Anschlägen der Juden nach Ephräm nahe an der Wüste, d. h. am Jordantal, zurück. Als dann das Osterfest nahte, begab er sich nach Jerusalem (Jo 11, 1—56). Der natürlichste Weg führte durch die Jordanniederung über Jericho. Auf diesem Wege begleiten ihn Markus und die beiden andern Synoptiker (Mk 10, 32—52 und Parall.). Alsdann rückt Johannes (12, 1—11) die Salbung zu Bethanien (Mk 14, 3—9) an die rechte Stelle, nämlich vor den Einzug in Jerusalem (Jo 12, 12 ff. Mk 11, 1 ff) und ergänzt bei diesem das Erscheinen der Griechen vor Jesus im Tempel (Jo 12, 20—36 a). Danach liest man, dem Prolog Jo 1, 1—18 entsprechend, bei Jo 12, 36 b—50 einen Epilog zum öffentlichen Leben Jesu.

Die weiteren Ereignisse bis zum letzten Abendmahl stehen Mk 11, 11 bis 14, 16 aufgezeichnet; Johannes fügt nur die Fußwaschung und die Abschiedsreden mit dem hohenpriesterlichen Gebete (13, 1 bis 17, 25) ein, läßt aber die Einsetzung der Eucharistie aus und ebenso das Gebet Christi am Ölberg. Beides berichtet Markus (14, 17—42).

Die eigentliche Leidensgeschichte läuft bei Mk 14, 43 bis 15, 47 und bei Jo 18, 1 bis 19, 42 parallel, aber Johannes ergänzt manche Einzelheiten. Seine beiden letzten Kapitel über die Auferstehung des Herrn und seine Erscheinungen sind lauter Ergänzungen; nur die erste Erscheinung vor Magdalena (Jo 12, 1—18) und die eine oder beide Erscheinungen vor den versammelten Aposteln (Jo 20, 19—23 bzw. 29) werden im Markusschluß (16, 9—11 und 14) angedeutet. Vom Kapitel 21 des Johannesevangeliums findet sich bei Markus keine Spur; es ist selbst ein Anhang zum vierten Evangelium, das in 20, 30 f bereits einen förmlichen Schluß besitzt; doch stammt der Nachtrag vom Verfasser selbst.

In einem seiner mehr als sonderbaren Bücher, „Paradosis“ (1904, S. IX), sagt E. A. Abbott, nachdem er die wechselnde Übereinstimmung

der Kritiker bezüglich der Priorität des Markus vor Matthäus (ſ. dieſe Zeitſchrift LXXXVI 379 ff) hervorgehoben: „In kurzem, glaube ich, werden ſie betreffs eines andern (Punktes) übereinſtimmen, der durchgehenden Intervention von Johannes in Fällen, wo Lukas ſich von einer Tradition bei Markus entfernt oder ſie ausläßt.“ Trotz der Beihilfe J. Chapmans in der Revue Bénédictine (1905, S. 357 ff) iſt die Vorausſage bis heute nicht eingetroffen. Seither hat L. Gümbel (Das Johannesevangelium eine Ergänzung des Lukasevangeliums, 1911) verſucht, das dritte und vierte Evangelium zu parallelisieren. Ich gebe mich zwar nicht der Hoffnung hin, die Kritik werde ſich ſobald darauf einigen, das oben nachgewieſene Verhältnis zwiſchen Johannes und Markus anzuerkennen, aber ich vertraue dem Werte der gegebenen Beweiſe, die für die Echtheit und Geſchichtlichkeit aller unſerer Evangelien die ſchönſte Beſtätigung liefern, vorab für Johannes[1].

[1] Das ſind die engen Beziehungen zwiſchen Johannes und Markus, auf die ich Prof. Dr J. Belſer in Tübingen hingewieſen habe, wie er am Schluſſe ſeines Artikels im laufenden Jahrgang der „Tübinger Quartalſchrift“ (S. 323—376) bemerkt.

H. J. Cladder S. J.

Ordenszenſur und perſönliche Verantwortlichkeit in der Geſellſchaft Jeſu.

Ein oft gehörter und geleſener Satz lautet: „Was von einem Jeſuiten mit Gutheißung ſeines Obern geſchrieben und veröffentlicht wird, kann und muß als die Anſicht des ganzen Ordens angeſehen werden; denn das iſt ja gerade der Zweck der Ordenszenſur, daß nichts gedruckt werde, was von der gemeinſamen Denk- und Lehrweiſe der Geſellſchaft Jeſu abweicht.“ Heißt es doch ſchon in den Satzungen des hl. Ignatius: „Alle müſſen einer Meinung ſein. . . . Darum ſollen abweichende Lehren nicht geduldet werden weder in Wort noch in Schrift. Bücher dürfen nicht veröffentlicht werden ohne Gutheißung und Einverſtändnis des Generals.“ [1] Später wurden über die genaue Beobachtung dieſer Regel ausführliche Beſtimmungen erlaſſen und immer wieder von neuem eingeſchärft. So heißt es in den noch heute maßgebenden Zenſurregeln der zehnten Generalkongregation (1652), es dürfe ein Buch nur dann die Approbation erhalten, wenn es „ſo beſchaffen ſei, daß es von der Geſellſchaft ans Licht gegeben werden könne“ [2]. Daraus erhellt anſcheinend klar genug, daß eine von dem zuſtändigen Obern approbierte Schrift als Veröffentlichung der ganzen Geſellſchaft angeſehen werden muß.

Seitdem Blas Pascal in ſeinen Provinzbriefen 1656 ſchrieb, das ſei das Eigentümliche der Geſellſchaft, daß „jedesmal alle für jeden einzelnen und ſeine Bücher die Verantwortung übernehmen“, iſt in der Tat die gleiche Behauptung bis zum Jahr 1913 unzähligemal wiederholt worden.

Was iſt von der Behauptung und deren Beweiſen zu halten?

Die ganze Aufſtellung beruht auf Mißverſtändniſſen und iſt gänzlich unrichtig. Das ſoll im folgenden dargetan werden.

Es gibt wohl keinen wiſſenſchaftlich oder ſeelſorgerlich gerichteten religiöſen Orden, der nicht beſondere Vorſchriften über die ſchriftſtelleriſche Tätigkeit ſeiner Mitglieder hätte. Das liegt in der Natur der Sache.

---

[1] Constit. P 3, c. 1, § 18; Institutum S. J. II, Flor. 1892, 46; Reg. Summ. 42.

[2] Dispiciant, an liber talis sit, qui a Societate in lucem edi iure possit (Reg. Revisorum gen. 3; Institutum S. J. III, Flor. 1893, 66).

Denn wenn auch für jedes Buch und jeden Aufſatz zunächſt der Verfaſſer perſönlich die Verantwortung trägt, ſo nimmt doch auch die Genoſſenſchaft oder die geiſtliche Familie desſelben teil an der Ehre, wenn der Schriftſteller Ehre einerntet, aber auch an der Unehre und dem Verdruß, wenn das Erzeugnis ſeiner Feder tadelnswert iſt. Außerdem könnte die Öffentlichkeit mit Recht fragen, was denn die Pflicht des Gehorſams bedeuten ſolle, wenn ein Ordensmann in einer ſo wichtigen Sache ohne Wiſſen und Zuſtimmung ſeiner Obern zu Werk gehen dürfte. Aus der Zuſtimmung aber folgt eine gewiſſe Mitverantwortung.

Das Geſagte gilt natürlich auch für die Geſellſchaft Jeſu; ja bei dieſem Orden iſt die Beteiligung der ganzen Körperſchaft an der Verantwortlichkeit des einzelnen beſonders leicht feſtzuſtellen, weil die Vorſchriften über Buchweſen und Schriftſtellerei beſonders klar zu Tage liegen. Die Gründung der Geſellſchaft erfolgte gerade ein Jahrhundert nach Erfindung der Buchdruckerkunſt, in der Zeit, als eben eine der größten Umwälzungen auf geiſtigem Gebiete eingetreten war, weil jetzt das geſchriebene und gedruckte Wort einen unvergleichlich größeren Leſerkreis erreichte als je zuvor. Das war aber auch die Zeit, wo die weltliche und die geiſtliche Obrigkeit ſich gezwungen ſah, gegen den Mißbrauch der neuen Kunſt, der für Religion und Kirche wie für die bürgerliche und ſtaatliche Ordnung verderblich zu werden drohte, mit Schutzmaßregeln einzuſchreiten.

Dieſe Umſtände mußten den Stifter der Geſellſchaft Jeſu um ſo mehr zur Wachſamkeit antreiben, als er perſönlich die Wirkungen des Argwohns und der oft übertriebenen Sorge vor falſcher Lehre ſchon am Anfang ſeiner geiſtlichen Laufbahn unſanft erfahren hatte. Auch ſeiner erſten gedruckten Veröffentlichung, dem Büchlein der Geiſtlichen Exerzitien (1548), blieben üble Nachreden und Verdächtigungen wegen irriger Lehre nicht erſpart. Obwohl es nicht nur die Gutheißung der rechtmäßigen römiſchen Zenſoren trug, ſondern noch durch eine beſondere Bulle des Papſtes Paul III. beſtätigt und belobt war, gab ſich ein ſehr berühmter, um die Wiſſenſchaft hochverdienter ſpaniſcher Theolog alle Mühe, in dieſen Exerzitien allerlei Verſtöße gegen Glauben und Moral zu entdecken und öffentlich zu brandmarken.

Erfahrungen dieſer Art waren es, die Ignatius veranlaßten, an die Spitze ſeines Büchleins die Mahnung zu ſetzen, die man dort nicht ſuchen würde. Jeder gute Chriſt, ſagt er, müſſe eine unklare oder auffällige Äußerung ſeines Nächſten lieber in einem guten als in einem ſchlechten

Sinn auslegen. Wenn ihm das nicht möglich ſei, ſoll er erſt fragen, wie die Rede gemeint ſei, und dann erſt ihn zurechtweiſen, wenn es nötig wäre.

Die zweite bedeutende Schrift, die nach den Exerzitien aus dem jungen Orden hervorging, iſt das Breve Directorium, „Kurze Anweiſung für Beichtväter und Beichtende" über den rechten Gebrauch des Bußſakraments von P. Joh. Polanco S. J. Damit nämlich in der Geſellſchaft eine gewiſſe Einheit bei der Verwaltung dieſes Sakramentes gewahrt würde, gab Ignatius ſeinem Sekretär, dem genannten P. Polanco, den Auftrag, nach Rückſprache mit den übrigen römiſchen Jeſuiten die bezüglichen Grundſätze und Erfahrungen über dieſe wichtige Tätigkeit der Seelſorge kurz zuſammenzuſtellen. Er wollte die Arbeit vorläufig nicht für die Öffentlichkeit, ſondern nur zum Gebrauch der Seinigen als Manuſkript drucken laſſen. Als aber der Generalvikar von Rom, Erzbiſchof Archinto, dem die Schrift zur Approbation vorgelegt wurde, Polancos Entwurf las, verlangte er durchaus, daß ein ſo gutes Buch ſofort allen kirchlichen Kreiſen zugänglich werde. Der Wunſch war für Ignatius Befehl. Polanco hatte aber auf dem Titelblatt des Entwurfes nicht ſich als Verfaſſer genannt, ſondern nur geſchrieben: „Verfaßt im Hauſe der Geſellſchaft Jeſu." Ignatius dagegen beſtand darauf, daß der Verfaſſer mit Namen genannt werde; denn, ſagte er, es ſei immer noch möglich, daß die Kritiker ſpäter einen Fehler an dem Buch fänden, wofür ſie dann, wenn kein Name genannt ſei, den ganzen Orden verdächtigen würden. Als Polanco weiter geltend machte, daß doch vieles in dem Buche nicht ſein geiſtiges Eigentum, ſondern die Frucht der Beſprechung mit ſeinen Mitbrüdern ſei, übertrug Ignatius die Löſung des Skrupels dem Rektor des Kollegiums, P. Olave, und dieſer entſchied, Polanco und kein anderer ſei der Verfaſſer[1].

Die nämliche Vorſicht und Wachſamkeit waltet auch in den Anordnungen, die Ignatius über das Buchweſen den Konſtitutionen der Geſellſchaft einverleibte. Aus dieſem Grunde machte er die Gutheißung von Druckſchriften zum ausſchließlichen Vorrecht des Ordensgenerals, der geeignete Gutachter ernennen ſolle. Zu ſeinen Lebzeiten hatte das bei der

[1] Gothein (Ignatius von Loyola 326) hat den Bericht darüber (Cartas de S. Ignacio 4, 24) wie noch manches andere mißverſtanden und behauptet ohne Grund, nicht Polanco, ſondern Olave ſei der Verfaſſer. Zu vergleichen ſind: Monumenta Hist. S. J.: Monum. Ignatiana ser. I, VI 166 425; VII 299. J. de Polanco, Chronicon S. J. IV 13. Litterae quadrimestres II 592.

beſcheidenen Zahl der zur Schriftſtellerei befähigten Mitglieder keine große Schwierigkeit. Als aber die Geſellſchaft immer zahlreicher wurde und ſich über viele Sprachgebiete ausdehnte, erwies es ſich bald als unmöglich, die Begutachtung aller Schriftwerke in Rom vorzunehmen. Eine Arbeitsteilung und Lockerung der Zentraliſation mußte eintreten, und ſo übertrug der General ſein Recht, die Zenſoren zu beſtimmen und auf ihr Urteil hin die Druckgenehmigung zu geben, erſt nur für einzelne Fälle, dann aber immer allgemeiner den Provinzialobern. Sich ſelbſt behielt er nur noch die Approbation beſonders wichtiger Werke vor oder ſolcher, die einen ungewöhnlich heikeln Gegenſtand betrafen. Das Recht, Bücher zu approbieren, gehört alſo nach den Konſtitutionen nicht zu den regelmäßigen Amtsbefugniſſen eines Provinzials; daher heißt es in den Formularen, mit denen in älteren Werken dieſe Erlaubnis vermerkt iſt, regelmäßig: „Ich N., Provinzial von X., geſtatte kraft der mir hierzu von unſerem hochw. Pater General N. N. gegebenen Vollmacht“ uſw. Dieſe Ausdrucksweiſe will nicht ſagen, daß jedesmal für das einzelne Buch an den General berichtet und von ihm ein Auftrag erteilt ſei, wie man vielfach angenommen hat. Die Formel deutet nur an, daß der Ausſteller nicht aus eigener Machtvollkommenheit, ſondern in Vertretung des höheren Obern (potestate delegata) handle. Jetzt wird der Zuſatz als ſelbſtverſtändlich weggelaſſen.

Für die Begutachtung der nach Rom eingeforderten Werke waren ſeit Anfang des 17. Jahrhunderts einige (vier bis fünf) Generalreviſoren aufgeſtellt, und für ſie wurden von der 10. Generalkongregation (1652) kurze Regeln oder Richtlinien gutgeheißen. Darunter findet ſich auch die oben erwähnte Weiſung, zu prüfen, ob das eingeſandte Buch „mit Recht (iure) von der Geſellſchaft herausgegeben werden könne“. Der Sinn iſt nach dem ganzen Zuſammenhang das genaue Gegenteil von dem, was moderne ordensfeindliche Kritiker (die übrigens das Wörtchen iure gern unterſchlagen) daraus gemacht haben. Die Vorſchrift geht nämlich dahin: Es ſei zuerſt zu prüfen, ob das Buch ohne Verletzung eines klaren beſtehenden Rechts (iure) erſcheinen könne, mit andern Worten: ob der Obere nicht dadurch, daß er die Druckbewilligung erteile, ſich der Übertretung einer klaren Beſtimmung des Inſtituts oder eines kirchlichen oder ſtaatlichen Geſetzes ſchuldig machen oder Rechte Dritter verletzen würde. In einem ſolchen Falle würde allerdings durch die Genehmigung eine gewiſſe Verantwortung auf die Geſellſchaft fallen. Darum heißt es an der

genannten Stelle unmittelbar weiter: „Wenn die obige Frage verneint wird, iſt mit der Reviſion nicht fortzufahren, ſondern der Zenſor ſoll das ablehnende Urteil ſofort an den Pater General berichten, damit er das Nötige veranlaſſe.“

Erſt wenn die Arbeit dieſe rein negative Probe überſtanden und „der Mühe wert“ befunden worden iſt, ſoll der Gutachter zuſehen, ob Einzelheiten in dem Buch zu verbeſſern ſeien. Bei dieſer Aufgabe kommt nun beinahe alles auf die Gewiſſenhaftigkeit, Sachkunde und Klugheit des Zenſors an, und darum laſſen ihm die Regeln einen weiten Spielraum. Sie wollen vor allem zwei äußerſte Klippen vermieden wiſſen. Die eine wäre, alle Geiſter über einen Leiſten ſchlagen zu wollen, die andere, alles durchzulaſſen, was nicht geradeswegs „gegen den Glauben oder die chriſtliche Frömmigkeit“ verſtößt. Außerdem ſoll alles vermieden werden, was andere Perſonen verletzen oder den guten Ruf des Ordens beeinträchtigen könnte. Die genaueren Geſichtspunkte, die dabei zu berückſichtigen ſeien, beziehen ſich naturgemäß in erſter Linie auf die Theologie. Zu wenig begründete und auffallende Neuheiten in der Lehre ſind zu beanſtanden, ebenſo die Sucht, die herkömmlichen, allgemein angenommenen Beweiſe der Glaubenslehre umzuſtürzen. Auch an der Lehre des hl. Thomas ſoll in wichtigen Stücken nicht gerüttelt werden. Beſondere Strenge und Vorſicht ſoll in Sachen walten, welche die Politik berühren, oder die ſonſt für einzelne Länder oder Perſonen anſtößig ſein könnten. Endlich ſoll in den Büchern gegen die Neugläubigen nicht nur Inhalt und Lehre unanfechtbar ſein, ſondern auch in der Schreibart alles zu Bittere oder ſonſtwie Leichtfertige vermieden werden. Weiter iſt darauf zu achten, daß ein Verfaſſer es nicht darauf ablegt, das von einem Ordensgenoſſen Vorgetragene zu bekämpfen, anſtatt ſeine eigene Wiſſenſchaft und deren Gründe darzubieten. Wenn jemand einem andern Schriftſteller, er ſei Jeſuit oder Auswärtiger, in einer Sache widerſprechen muß, ſo tue er das mit Beſcheidenheit. (Institutum S. J. III 65.)

Aus den letzten Sätzen geht auf das beſtimmteſte hervor, daß es nicht Zweck und Wirkung der Zenſur ſein kann, den Inhalt des approbierten Buches zu einer Verlautbarung des Ordens zu ſtempeln. Zum Überfluß hat in neuerer Zeit (1862) der Pater General Beckx in einer Verordnung nochmals eingeſchärft: „Sie (die Reviſoren) ſollen wiſſen, daß es ihnen nicht geſtattet iſt, ... die eigene Anſicht dem Verfaſſer aufzunötigen.“ (Institutum S. J. III 316.)

Was die alten und neueren Zenſurregeln des Inſtitutes ausſprechen, daß nämlich trotz aller Sorge für eine gewiſſe konſervative Gleichförmigkeit der Lehrweiſe noch ein großer Spielraum für Meinungsverſchiedenheit und eine weitherzige Freiheit für Geltendmachung einer eigenen wiſſenſchaftlichen Überzeugung in der Geſellſchaft Jeſu übrig bleibt, das beſtätigt auch die Geſchichte. Sind doch von Freund und Feind ganze Bücher geſchrieben worden über die wiſſenſchaftlichen Auseinanderſetzungen innerhalb des Ordens, die mit Vorwiſſen des Generals ausgetragen wurden, wenn er auch zuweilen Mühe genug hatte, wenigſtens der Vorſchrift, daß die Schreibweiſe im Kampf immer ſachlich und beſcheiden ſei, Geltung zu verſchaffen.

Viel größeren Schein von Berechtigung hat die anders lautende Anklage, daß man den Schriftſtellern des Jeſuitenordens eine zu große Freiheit der Meinungsäußerung verſtattet und die Zenſur zu mild gehandhabt habe. In der Tat iſt die Zahl von Jeſuitenbüchern, die auf dem Index der verbotenen Bücher ſtanden und teilweiſe heute noch ſtehen, nicht ganz gering. Ebenſo finden ſich unter den vom päpſtlichen Stuhl verbotenen Lehrſätzen etliche, die mehr oder weniger wörtlich aus Schriften von Mitgliedern der Geſellſchaft entnommen ſind. Die Mehrzahl der in Betracht kommenden Bücher trug die Gutheißung eines Obern. Waren nun die gebrandmarkten Bücher oder Lehrſätze jedesmal Lehren des ganzen Ordens? Die Päpſte, welche dieſe Verurteilungen ausſprachen, waren jedenfalls nicht der Überzeugung, daß dem ſo ſei, ſonſt hätten ſie die Maßregel gegen die Geſellſchaft als Ganzes richten müſſen. Sie waren aber ſo weit davon entfernt, daß ſie oft zur ſelben Zeit, wo ſie einzelnen die Mißbilligung ausſprachen, dem übrigen Orden Beweiſe des größten Vertrauens entgegenbrachten.

Angeſichts dieſer von niemand beſtrittenen Tatſache der Geſchichte iſt es doch mit Händen zu greifen, daß nicht jeder Satz, den ein Jeſuit geſchrieben, noch jedes Buch, das ein ſolcher mit dem Imprimatur der Zenſur drucken ließ, als Lehre des Ordens behandelt werden darf[1]. Viel ſchwieriger ſcheint ein anderer Einwand, der ſich aufdrängt, zu löſen zu ſein: Wie iſt es zu erklären, daß die Satzung des Ordensſtifters von „einerlei Lehrmeinung und Lehrweiſe", die im Orden herrſchen ſoll, ſcheinbar ſo oft und ſo gründlich verſagt hat? Zunächſt iſt zu antworten, daß dieſes Verſagen lange nicht ſo groß iſt, als es dem Fernſtehenden auf den erſten Blick ſcheinen könnte. Was die Berührung mit dem Index betrifft, ſo iſt

[1] Vgl. J. Hilgers, Der Index der verbotenen Bücher 141.

noch in jüngſter Zeit von beteiligter Seite hervorgehoben worden, und zwar mit Recht, daß die Indizierung eines Buches durchaus noch kein Beweis für ein perſönliches Verſchulden des Verfaſſers oder die Verwerflichkeit des Inhaltes der Schrift iſt, weil oft ganz andere Beweggründe und Rückſichten maßgebend ſind, denen die kirchliche Behörde Rechnung tragen muß, die aber einem in ganz verſchiedenen Verhältniſſen lebenden Schriftſteller in anderem Licht erſcheinen konnten.

Ebenſowenig kann man von einem Verſagen der Zenſur deshalb ſprechen, weil Sätze, die wörtlich oder faſt wörtlich in der Schrift eines Jeſuiten ſtehen, als verbotene Lehrſätze gebrandmarkt wurden. Solche Sätze wurden verboten, weil ſie von einzelnen Prälaten oder Theologen in Rom denunziert worden waren. Sehr oft waren die Angeber Janſeniſten oder Begünſtiger der Janſeniſten, die auf ſolche Weiſe Rache an ihren Gegnern nehmen wollten. Die Prüfung geſchah in der Regel ohne Rückſicht auf Verfaſſer und Zuſammenhang. Dadurch aber erhielten die Theſen mitunter einen Sinn, der mit Recht als falſch und verderblich zu bezeichnen war. Ein Beiſpiel haben wir an dem oft ausgebeuteten 17. Satz der Liſte, die von Papſt Alexander VII. am 24. September 1665 aufgeſtellt wurde (Denzinger-Bannwart 1117). „Es iſt einem Ordensmann oder Kleriker erlaubt, einen Verleumder, der ſchwere Anſchuldigungen gegen ihn oder den Orden zu verbreiten droht, umzubringen. . . .“ Dieſe gräßliche Lehre, ſagt man, habe wirklich in einem Buche des Jeſuiten Franz Amicus geſtanden. Allein bei Amicus ſteht etwas anderes.

Er ſpricht von der Frage der Notwehr, die er nicht unbedingt verwirft. Nun fand er aber bei älteren Theologen (es waren keine Jeſuiten darunter) die Meinung ausgeſprochen, das Recht der blutigen Notwehr, auch mit Tötung des Angreifers, erſtrecke ſich nicht nur auf den Fall eines gewaltſamen Angriffes auf Leib und Leben, ſondern ſei auch dem zu geſtatten, der in oben bezeichneter Weiſe in ſeiner Ehre angegriffen ſei und ſich nicht anders wehren könne. Das gelte jedoch, fügten ſie bei, nur für Laien, da Klerikern jedes Blutvergießen verboten ſei. Gegen dieſe Unterſcheidung wandte ſich Amicus und entgegnete: „Wenn das Recht einem Laien zuſtände, dann müßte man es auch für Kleriker und Ordensleute gelten laſſen, denn in Bezug auf Notwehr beſtehe kein Unterſchied der Stände.“ Er ſetzte aber ſofort hinzu, damit wolle er durchaus nicht dieſer neuen und unerhörten Meinung das Wort reden[1].

[1] Cursus Theol. V, Duaci 1640, sect. 5, § 118.

Um daraus eine Waffe gegen die Jeſuiten zu ſchmieden, mußten die Urheber der Denunziation erſt den Wortlaut ſo weit ändern, daß aus dem zweiten Teil des Bedingungsſatzes eine kategoriſche Behauptung wurde. Die ſo formulierte Lehre konnte und mußte der Papſt natürlich als unmoraliſch verurteilen. Er befand ſich aber damit durchaus in Übereinſtimmung mit dem Jeſuiten.

Um über die Frage, ob ein Satz im Zuſammenhang, aus dem ihn der Denunziant entnommen, einen ebenſo anſtößigen und verwerflichen Sinn habe wie in der nackten Geſtalt der Anklage, alle überflüſſigen Streitfragen abzuſchneiden, wurde in ähnlichen Urkunden ſpäter ausdrücklich hervorgehoben, die Sätze ſeien in dem Sinne verurteilt, wie ſie vorliegen (ut iacent). Damit war dann der boshaften Verwertung der Worte gegen einen Theologen, der ſie in verſtändigem Zuſammenhang niedergeſchrieben hatte, der Boden entzogen.

Man könnte erwarten, daß die proteſtantiſchen Kritiker und Hiſtoriker einiges Verſtändnis beſäßen für die Regel, daß ein Satz, der aus einem größeren Werke entnommen iſt, nie ohne alle Rückſicht auf Sinn und Zuſammenhang beurteilt werden ſollte, wenn man daraus etwas gegen den Verfaſſer des Buches beweiſen will. Wie gut wiſſen ſie ſich doch in andern Fällen daran zu erinnern. Wenn z. B. katholiſche Geſchichtſchreiber mit maſſiven Lutherſprüchen aufwarten, dann laſſen die Verteidiger Luthers es ſich ganze Abhandlungen koſten, um herauszubringen, wie harmlos und fromm dieſe Kraftworte gemeint ſeien, ſobald man Perſonen, Ort, Zeit und Zuſammenhang in die richtige Beleuchtung rücke. Umgekehrt aber verfährt man, wenn es ſich um Katholiken oder gar Jeſuiten handelt. Mit Verachtung der einfachſten Geſetze der Wahrhaftigkeit und des literariſchen Anſtandes ſind ganze Bücher und Büchlein in Menge unter das Volk geworfen worden, die in der Hauptſache nur aus ſolchen Verdrehungen und Fälſchungen angeblicher Zitate aus Jeſuitenſchriften zuſammengeſetzt ſind. Ein beſonders abſchreckendes Beiſpiel iſt ein ſog. „Katechismus der Jeſuitenmoral", der im vergangenen Jahr 1913 in Leipzig erſchien und an alle Mitglieder des Reichstages verteilt wurde. Derſelbe beſteht Nummer für Nummer und Satz für Satz aus lauter frechen Entſtellungen, Fälſchungen und heimtückiſchen Inſinuationen, für die in den Originalen gar kein Anhalt zu finden iſt. An einer Anzahl greifbarer Beiſpiele iſt das gleich in der „Germania" (Nr 122—124, 14.—16. März 1913), der „Münchener Allgemeinen Rundſchau" (1913, Nr 20) uſw. nachgewieſen worden. Wahr

bleibt indeſſen, daß es auch eine Anzahl Schriften gibt, die teils wegen ihrer Lehre, teils wegen unangemeſſener Form getadelt und verurteilt werden mußten, obwohl ſie die Zenſur durchlaufen hatten. Auch von einer ſo weiſen Einrichtung, wie die Zenſur es ohne Zweifel iſt, gilt das Wort: „Nah beiſammen wohnen die Gedanken, hart im Raume ſtoßen ſich die Sachen."

Ein Zenſor, wie er ſein ſollte, um dem Ideal und den Anforderungen des Ordensinſtituts zu entſprechen, iſt nicht immer leicht zu finden. Er ſollte wenigſtens ebenſo gelehrt oder noch gelehrter ſein als der Verfaſſer des Werkes, das er begutachtet, beide ſollten einander ganz unbekannt ſein uſw. Derartige Forderungen ſind oft nur annähernd oder gar nicht zu verwirklichen. Das wußte auch der Geſetzgeber, und darum heißt es in den betreffenden Regeln oft und immer wieder: Quantum fieri potest — „So viel als möglich". „Laßt uns alle", ſagt Ignatius in der oben ſchon erwähnten 42. Regel, „nach der Mahnung des Apoſtels eines Sinnes ſein und ſoviel möglich dieſelbe Sprache führen." Schon die Bezugnahme auf die wiederholten Mahnungen des Apoſtels Paulus (Röm 15, 5; 1 Kor 1, 10; 2 Kor 13, 11; Phil 2, 2; 3, 16) deutet an, daß er die auch dem katholiſchen Theologen zuſtehende „Freiheit eines Chriſtenmenſchen" nicht ungebührlich verengen und nur ſo weit einſchränken wollte, als es der oberſte Zweck des Ordens erforderte. Wiſſenſchaftlicher Betrieb aber iſt weder in der Theologie noch anderswo möglich ohne angemeſſenen Spielraum für den Wettſtreit der Schulen, Meinungen und Syſteme. Das wußten die erſten Jeſuiten ſo gut wie die heutigen. Darum konnte und kann die Zenſur unmöglich dazu beſtimmt ſein, alle Bewegungsfreiheit zu unterbinden.

Für die Zenſoren wäre es gewiß angenehm und beruhigend, wenn ihnen von oben herab für jedes Fach und jede ſchwierige Materie eine recht umfangreiche, lückenloſe Liſte der in der Geſellſchaft obligaten Sätze und Lehrmeinungen in die Hand gegeben würde, in der ſie ſich gleich dem Schüler, der ſein lateiniſches Lexikon handhabt, bei jedem Zweifel Aufſchluß holen könnten. Wenn der Gedanke nur nicht ſo verwünſcht lächerlich wäre.

Die Präventivzenſur war in früheren Zeiten eine ganz allgemeine Einrichtung in Staat und Kirche. Auch heute iſt ſie noch weit verbreitet nicht nur in der katholiſchen Kirche, ſondern auch im bürgerlichen Leben. Ihr Zweck war aber niemals der, daß durch die Gutheißung der Zenſurbehörde die Verantwortung für das geſchriebene Wort vom Verfaſſer

auf die Allgemeinheit, ſei es Staat, Kirche oder eine Korporation, übergehen ſollte. Warum ſollte es im Orden anders ſein?

Der altkatholiſche Profeſſor Reuſch in Bonn war gewiß kein Freund der Jeſuiten; aber wo er das Buch P. Marianas „Vom Könige" erwähnt, ſagt er doch: „Jedenfalls iſt das Buch regelrecht von den Obern approbiert worden, woraus freilich kein Vernünftiger den Schluß ziehen wird, es ſei damit der Inhalt des Buches als Lehre des Ordens erklärt worden" (Beiträge zur Geſch. d. J. 5).

Unvernunft iſt wirklich die gelindeſte Benennung, welche derartige Trugſchlüſſe verdienen. Wollten die Urheber derſelben ſich nur einen Augenblick auf den Standpunkt des geſunden Menſchenverſtandes ſtellen und nicht von vornherein annehmen, die Jeſuiten ſeien ganz und gar von dieſer Gottesgabe verlaſſen, dann würden ſie ſich leicht überzeugen, daß die Satzungen der Geſellſchaft, die doch anerkanntermaßen das Werk eines Menſchenkenners und Organiſators erſten Ranges ſind, nicht darauf abzielen können, jede nutzbringende Entwicklung eines Talentes und jeden fruchtbaren Gedankenflug zu unterbinden und blutleere Schablonenmenſchen heranzubilden. Würden die übelwollenden Kritiker dann noch die Geſchichte zu Rate ziehen, deren Quellen gerade jetzt ſo reichlich fließen, ſo würde dieſe Lehrmeiſterin des Lebens ihnen ein ſo farbenreiches Bild jeſuitiſcher Originale gerade aus der Zunft der Schriftſteller vor Augen führen, daß ihnen alle Luſt vergehen müßte, ſich ein zweites Mal mit einer derartigen Behauptung bloßzuſtellen.

Nur Unverſtand oder bewußtes Umkehren der Wahrheit kann behaupten, was einmal ein Jeſuit geſagt oder geſchrieben habe, ſei Lehre des Ordens, und für jedes Buch, das von einem Mitgliede der Geſellſchaft verfaßt ſei, leiſten alle Jeſuiten Bürgſchaft und ſei der Orden in ſeiner Geſamtheit verantwortlich.

Matthias Reichmann S. J.

Freideutsche Jugend.

Der Alarm über „Jugendkultur" und „Freideutsche Jugend", der seit Wochen durch alles deutsche Land geht, ist eigentlich verwunderlich. Die Ideen, die jetzt zu reifen beginnen, wachsen doch schon seit einem Jahrzehnt und sind in Wahrheit nichts anderes als ein großes Wandervogeltum der deutschen Jugend. Der Funke, der vor beiläufig zehn Jahren in den krausen, aber nicht gewöhnlichen Köpfen der ersten Wandervögel entstand, hat gezündet und ist zum Feuerbrand geworden. Den Urwandervögeln und ihrem Organisator Ludwig Gurlitt mag hiermit viel Ehre angetan werden. Es ist aber so.

Die neue Jugendbewegung ist auch nicht im Finstern geschlichen. Im Gegenteil, sie hat sich mit trotziger Kühnheit in Wort und Schrift förmlich an den Tag gedrängt, und auf dem Hohen Meißner haben ihre Gönner und Freunde vor dem ganzen Lande mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit gesagt, was sie will und erstrebt.

Die freideutsche Jugendbewegung wurde zumeist im Zusammenhang mit Dr Wynekens „Jugendkultur" und „Anfang" bekämpft. Tatsächlich war Wynekens Mitführerschaft durch seine öffentliche Beteiligung und die lauten Sympathien, deren er sich in weiten Kreisen der freideutschen Jugend erfreut, so erwiesen und die innere Zugehörigkeit des „Anfang" zur freideutschen Jugendbewegung so unbestreitbar[1], daß alle Bemühungen der freideutschen Verbände, Wyneken und seinen „Anfang" von sich abzuschütteln, vergeblich sind. Dieser Nachweis ist von einem bayrischen Schulmann in der tapfern und überaus verdienstvollen Schrift „Jugendkultur"[2] mit wahrhaft erdrückender Wucht geführt worden. Erst neuerdings scheinen sich die Wege Wynekens und der freideutschen Jugend geschieden zu haben. Gerade diese letzten Vorgänge sind aber aller Aufmerksamkeit wert, da sie leicht übertriebene Hoffnungen auf einen Gesundungsprozeß innerhalb der freideutschen Jugend wecken könnten. Es darf keine Täuschung darüber ent-

[1] Vgl. Dr Gustav Wyneken, Was ist Jugendkultur? München 1914, Steinicke, 34.

[2] „Jugendkultur". Dokumente zur Beurteilung der „modernsten" Form „freier" Jugenderziehung, München 1914, Preßverein.

stehen, daß die freideutsche Jugendbewegung auch ohne Wyneken wesentlich dasselbe geblieben ist, was sie vorher war. Ich entnehme die Charakterisierung der neuen Jugendbewegung ausschließlich der offiziellen Festschrift[1] zur Jahrhundertfeier auf dem Hohen Meißner. Wenn irgendwoher, dann muß wohl aus diesen anerkannten Dokumenten das Wesen der neuen Jugendbestrebungen zu uns sprechen. Selbstverständlich ist die freideutsche Jugendbewegung für die dort entwickelten Ideen in vollem Maße verantwortlich zu machen; denn es geht nicht an, sich für die da aufgesteckten Ziele an die einzelnen Sprecher und Eideshelfer verweisen zu lassen. Wer sich darauf einläßt, dem bleibt von der freideutschen Jugend zu guter Letzt nichts mehr als ein „Geschlecht, das sich von innen nach außen entwickelt und vom Dunkeln ins Helle strebt".

„Die deutsche Jugend", heißt es im zweiten Aufruf zur Jahrhundertfeier, „steht an einem entscheidenden Wendepunkt. Die Jugend, bisher nur ein Anhängsel der älteren Generation, aus dem öffentlichen Leben ausgeschaltet und auf eine passive Rolle angewiesen, beginnt sich auf sich selbst zu besinnen. Sie versucht, unabhängig von den Geboten der Konvention sich selbst ihr Leben zu gestalten."[2] Ein einheitliches, fest umrissenes Programm liegt zurzeit nicht vor. Das einzige, was auf dem Hohen Meißner, wo die vielen Bünde und Gemeinschaften, die in einer Stärke von über 2000 zusammenkamen, nach langen Verhandlungen erreicht wurde, war die Einigung auf die Formel: „Die freideutsche Jugend will aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortlichkeit, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten. Für diese Freiheit tritt sie unter allen Umständen geschlossen ein. Zur gegenseitigen Verständigung sollen freideutsche Jugendtage gehalten werden ohne Alkohol und Nikotin." Von seiten der freideutschen Jugend wird dieser ersten Tagung die Bedeutung beigelegt, daß ein Teil der Jugend zum Bewußtsein ihrer Kraft und ihres Willens gekommen sei; daß der Nation gezeigt wurde, welch stille Arbeit seit mehr als zehn Jahren innerhalb der deutschen Jugend freiwillig und unabhängig von den Behörden geleistet worden sei und wie diese Arbeit neue Lebensformen und einen neuen Lebensstil angebahnt habe; daß die Jugend ihre Zusammenhangslosigkeit überwunden und in treuer Bundesgenossenschaft zueinander stehen wolle, aber auch erkannt habe, wie sehr sie noch eines umfassenden, für alle geltenden Ideales entbehre und wie wenig noch

[1] Freideutsche Jugend, Jena 1913, Diederichs. [2] Ebd. 4.

gedankliche Klarheit über das zunächst zu erreichende Ziel herrsche[1]. Natorp[2] dagegen schätzt das Erreichte höher ein: „Man ist sich schon jetzt ganz darüber klar, daß die Aufgabe nicht irgendwoher von außen der Jugend zu stellen, sondern aus Wesen und Sein der Jugend zu schöpfen ist, nämlich daraus, daß die Selbsterneuerung der Kultur, und zwar nicht bloß im Sinne der Erhaltung des bisher Erreichten, sondern der Weiterführung ihr zufällt; dazu aber könne sie nicht von außen allein erzogen werden, sondern zuletzt nur sich selbst erziehen, und zwar nicht bloß jeder für sich, sondern in Gemeinschaft, da Gemeinschaft eine wesentliche Bedingung der Erziehung ist. Selbsterziehung, das ist die Idee, die der Jugendbewegung von Anfang an zu Grunde liegt; es ist das, was sie, ausgesprochen oder nicht, wesentlich immer gewollt hat und überhaupt nur wollen kann."

Indessen schon dieser Versuch, das Gemeinsame weiterzudenken und weiterzuentwickeln, schlägt die Eintracht in Trümmer. Natorp warnt vor einer Überspannung des Prinzips der eigenen Bestimmung und Verantwortlichkeit bis zur Verneinung des Bestimmungsrechtes und der Verantwortlichkeit des Hauses, der Schule und des Staates, ja er spricht der Schule über die reifere Jugend sogar Autorität zu und verlangt, daß dieser Jugend, solange sie unter der Autorität der Schule stehe, keine weitere Aufgabe gestellt werde als die der inneren, geistigen und moralischen Vorbereitung auf ein künftiges, tätig eingreifendes Handeln. So denkt sich aber ein großer Teil der freideutschen Jugend die eigene, neue Lebensgestaltung und Lebensführung nicht. Das mußte auch Natorp sehr deutlich erfahren. Er gesteht, den Eindruck bekommen zu haben, als wirke das Wort „Autorität" auf manche geradezu als rotes Tuch. „Es wurde mir entgegengehalten, die Jugend könne sich gar nicht darauf einlassen, daß die Alten erklären: das ist Autorität; darin bestehe (das ist wohl der Sinn) die jetzige Bewegung der Jugend, daß sie irgendwelche gegebene, unantastbare Autoritäten nicht anerkenne, daß sie alles und jedes, was mit dem Anspruch autoritativer Geltung auftritt, ihrem Selbsturteil unterwerfen, also vorher in Frage ziehen müsse." [3]

Dieser tief einschneidende Gegensatz, der sich über das Grundprinzip gleich zu Beginn der Bewegung zwischen der freideutschen Jugend und

[1] Freideutscher Jugendtag 1913, Hamburg 1913, Freideutscher Jugendverlag Adolf Saal, 9.

[2] Hoffnungen und Gefahren unserer Jugendbewegung, Jena 1914, Diederichs, 18.

[3] Ebd. 29.

ihren maßvolleren Anwälten auftut, verdient alle Beachtung. Welche Auffassung im Rechte sei, kann nicht zweifelhaft sein. Die freideutsche Jugend wird doch wohl selbst am besten wissen, was sie unter eigener Bestimmung und eigener Verantwortlichkeit versteht. Sie will von irgendwelcher Autorität der Schule und erst recht von einem Vertrauensverhältnis zur Lehrerschaft nichts wissen, sie verachtet beide und spricht und schreibt sich darüber mit einer geradezu erstaunlichen Selbstverständlichkeit aus. Die freideutsche Jugendbewegung ist in ihren führenden Teilen vollendeter, ausdrücklichst erklärter Schüleranarchismus. „Die Schule wird von vielen ihrer Angehörigen in einem Sinne verneint, wie kein Sozialdemokrat den bestehenden Staat verneint.“ [1] Von „vielen“; alle jene, die einen Vergleich mit der heutigen Schule auch beim äußersten Entgegenkommen derselben für möglich halten, sind eben zur vollen Klarheit des freideutschen Jugendprinzips nicht vorgedrungen, auch Natorp nicht, selbst wenn er die Unverletzlichkeit der Schulautorität preisgab und der des eigenen Urteils unfähigen Jugend das Recht der freien Kritik zugestand (S. 30). Die freideutsche Jugend geht auf das Ganze. Unter der Gewalt stehen ist überhaupt nach freideutschem Dafürhalten nicht mehr „der Jugend gemäß“. Sie will unter sich sein, sich selbständig und selbsttätig „von innen heraus“ entwickeln und lehnt allen und jeden maßgebenden Einfluß, sei es der Schule oder des Elternhauses, kategorisch ab, wobei der Kampf gegen die elterliche Autorität außerhalb des „Anfang“ nur aus dem Grunde weniger hervorzutreten scheint, weil er in zahllosen Fällen schon zu Gunsten der freideutschen Söhne und Töchter entschieden ist.

In dieser ausgesprochen autoritätsfeindlichen Gesinnung wird die freideutsche Jugend von Freundesseite ausdrücklich bestärkt. „Die Jugend von heutzutage“, schreibt Hermann Anders Krüger ihr in die Festschrift (S. 108), „ist wieder einmal und — Gott sei Dank — genau so leidenschaftlich rebellisch und jeder traditionellen, d. h. nicht im einzelnen Falle erkämpften und verdienten Autorität feindlich gesinnt wie zu unserer Jugendzeit. . . . Nur stand man diesmal noch früher auf, wartete nicht die Doktoranden-, nicht einmal die Studienjahre ab, sondern schon als Pennäler kniff man den Vätern und Paukern heimlich aus und schwärmte und schimpfte, sehnte und trotzte, träumte und plante an nächtlichen Wachtfeuern.“ Karl Picht macht ihr klar, der mittelmäßige und schlechte

[1] Hoffnungen und Gefahren unserer Jugendbewegung 33.

Erzieher fühle sich durch die ungestüme Lebenskraft der Jugend belästigt. Anstatt zu erkennen, daß Trotz und Eigenwille die Grundkräfte seien, aus denen ein starkes Selbstbewußtsein erwächst, und anstatt diese Kräfte zu lenken, stemme man sich ihnen entgegen, spiele den Tierbändiger und lähme schließlich jede starke, freie, jauchzende Kraft (S. 139). Die Freundesworte, der zweite Teil der Festschrift, in dem eine Reihe von Reformerziehern der freideutschen Jugend zur neuen Lebensgestaltung zu verhelfen sucht, können überhaupt der öffentlichen Aufmerksamkeit nicht genug empfohlen werden. Manches dieser Freundesworte möchte man wohl nachträglich ungesprochen oder wenigstens ungedruckt wissen. Man konstatiert daher auch vorsichtig, daß in der Festschrift „ernste Widersprüche und miteinander durchaus unvereinbare Bestrebungen" hervortreten, und redet schlimmsten Falls von Tendenzkritik, die nur das Bedenkliche zusammenscharre und das viele Erhebende und Befreiende nicht beachte, ohne zu bedenken, daß eine gesunde Bewegung auch vor solcher Kritik bestehen muß. Ich beschränke mich bei der Stofffülle auf jene Partien, die auf die Weltanschauung der freideutschen Jugend schließen lassen, zumal hier „ernste Widersprüche und durchaus unvereinbare Bestrebungen" jedenfalls nicht zu Tage treten.

Überall, wo die Liebe zur Jugend ernste deutsche Männer und Frauen zusammenführte, wurde bisher die Erziehung zur Gottesfurcht gefordert. Auch die freideutsche Jugend soll nicht gottlos sein, auch zu ihr wird von Gott gesprochen. Es ist der Mühe wert, über diesen freideutschen Gottesbegriff Klarheit zu schaffen. Eugen Diederichs spricht vom „werdenden Gott in uns", worunter er das große, moderne Ideal der Selbstverantwortlichkeit zu verstehen scheint (S. 62). Nach Jodl, der das Kulturprogramm 1913—2013 für die freideutsche Jugend entwirft, ist Gott „das Gute, die Reinheit, die Vernunft, die Liebe — das Ideal mit einem Worte, wie es allen edeln und tief angelegten Gemütern der Geistesgeschichte vorgeschwebt hat; nicht gebunden an die Bilder und Formeln eines einzigen Glaubens, sondern die ganze Fülle des innersten Lebens und geistigen Schauens, die sich in der Menschheit in Jahrtausenden erzeugt hat" (S. 85). Natorp kündet, daß die freideutsche Jugend „im Urquell des eigenen Lebens und Seins zugleich mit sich selbst auch den verlorenen Gott wiederfinden und, unter welchen Formen und Begriffen auch immer, ihn verehren und ihm dienen werde" (S. 132), und Alfred Weber versichert ihr, das, was den Menschen innerlich verwandle, sei der Gott, dem er angehöre (S. 165). Das ist der Gottesglaube, welcher der freideutschen Jugend

von deutschen Hochschullehrern empfohlen wird. Hier wäre die staatliche Überwachung des Religionsunterrichtes wohl am Platze.

Auch ein neues Kirchentum soll der freideutschen Jugend beschert werden. Jodl reklamiert sie im Namen der Freiheit für das Ideal der Trennung von Kirche und Staat, insbesondere für die Los-von-Rom-Bewegung. „Ihr werdet den letzten und größten Befreiungskampf des deutschen Volkes ausfechten müssen, die Befreiung von der römischen Geistesknechtschaft, die seit alter Zeit schwerer auf dem deutschen Volke lastet und größere Opfer heischt als irgend eine andere Fremdherrschaft. . . . Los vom alten Dogmenglauben! Hin zum neuen Menschheitsglauben! Das ist, zum tausendsten Male sei es gesagt, kein einfaches Werk der Befreiung, sondern gleichzeitig ein Werk machtvollen neuen Aufbaues in Staat und Gesellschaft und vor allem in euch selbst" (S. 86). Ludwig Gurlitt empfiehlt der freideutschen Jugend die Abkehr von dem falschen Pathos kirchlicher Veranstaltungen (S. 81). Karl Picht warnt sie vor dem „Mißtrauen auf sich selbst und dem Warten auf eine von außen kommende Gnade, den schlimmsten Schädlingen der Selbsterziehung, wie beides die christlichen Religionen großziehen" (S. 141). Robert Pöhlmann begrüßt die freideutsche Jugend als die Retterin des Volkstums vor dem Zerstörungswerke des Klerikalismus. „Heil der ‚freideutschen', d. h. von aller konfessionellen, politischen und sozialen Engherzigkeit freien deutschen Jugend" (S. 144).

Die neue Sittlichkeit wurde der freideutschen Jugend in der „Hohen Wacht", einem Bilde, das Jungmänner- und Mädchengestalten in aufdringlicher und widerwärtiger Nacktheit darstellt, sogar illustriert geboten. Der Künstler Hermann Fidus, der das Bild der freideutschen Jugend widmete, sucht es ihr auch zu rechtfertigen. „Es werden Stimmen gegen das Bild laut werden, daß es unsittlich sei oder daß es doch wenigstens seine gutgewollte Wirkung nicht hätte verderben sollen durch seine so ungehemmte Nacktheit" (S. 68). Und doch liegt nach Fidus der moralische Wert des Bildes gerade in seiner rückhaltlosen Nacktheit, und er fordert, daß solche Bilder zu allem Volke gebracht werden, damit wir einstweilen die natürliche Schönheit wenigstens in der Kunst vertragen lernen. Die freideutsche Jugend soll frei werden von der verderblichen Zwangsvorstellung, daß Nacktheit sündig sei, sie soll seelisch wie körperlich gesunden, sich der göttlichen Vollkommenheit entgegenentwickeln, tatbereit dem Natürlich-Reinen die Sinne und die Türen öffnen und sich an gegenseitiger Schönheit beseligen und erheben. Das ist nach Fidus das Kompendium deutscher

Vollkommenheit. „Trachtet also nach Schönheit und nach Liebe zum reinen, ja reinlichen Leibe — so wird euch alles von selber zufallen, Kraft, Güte, Gerechtigkeit, Liebe und Wahrhaftigkeit — alle unsere deutschen Tugenden“ (S. 72).

Sogar eine neue Ehe ist für die freideutsche Jugend projektiert. Für die heutige Menschheit ist allerdings das Althergebrachte noch unentbehrlich; sie ist noch nicht zum Lebensmittelpunkt erwacht und kann des äußeren Zwanges noch nicht entraten. „Ihr aber, ihr jungen, freudigen Frühlingskräfte, ihr wagt es!“

Das sind die Freundesworte zum neuen Glauben, zur neuen Zucht und zum neuen Dürfen der freideutschen Jugend. Wer Augen hat, zu sehen, der sehe. Zum wenigsten tritt hier klar und deutlich die Welt- und Lebensanschauung hervor, die in weiten führenden Kreisen als die der freideutschen Jugend gemäßeste erscheint. Man hat mit dieser Jugend sehr viel vor. Gottesleugnung, Kirchenhaß und Nacktkultur wittern hier Morgenluft. Die letzte Ausrede, zu der man von seiten der freideutschen Jugend angesichts dieser Freundesworte flüchtet, das Prinzip, jeder ehrlichen Überzeugung Aussprache und Duldung zu gewähren, richtet sich von selbst. Damit ist allem und jedem der Freipaß gegeben. Und es sind und bleiben doch Freundesworte. Sage mir, mit wem du umgehst, und ich sage dir, wer du bist.

Dieser Überblick berechtigt gewiß zu dem Schlusse, daß die freideutsche Jugendbewegung zu den allerschwersten Sorgen für die Entwicklung unseres studierenden Nachwuchses zwingt. So drückend sich diese Sorgen aber auch aufs Herz legen, sie dürfen das Auge nicht trüben und einengen und ausschließlich auf die unheildrohenden Nachtseiten der Bewegung bannen. Nur der Kritiker, nie der Ankläger allein, wird auch hier erfolgreich zu Worte kommen. Es hat geheißen, daß man das Ungesunde und Bedenkliche der neuen Jugendbewegung von dem Berechtigten und Wertvollen trennen müsse. Dem wird sich kein einsichtiger Erzieher widersetzen, ja er wird sich freuen, wenn aus den eigensten Kräften der reiferen Jugend heraus, die doch auch bei dem Erzogenwerden ein Wort mitzusprechen hat, neue Bahnen gewonnen werden sollten für das schwierige Werk der Erziehung in den Entwicklungsjahren. Die Frage, ob Berechtigtes und Wertvolles in diesem schreckhaften Chaos und Knäuel verwoben sei, erledigt sich dabei von selbst; denn es ist einfach undenkbar, daß eine Bewegung von solcher Gewalt und von solchem Ernst — und das ist die freideutsche Jugendbewegung — restlos aus Verneinung und Frevel bestehe. Man wird sich

bei dieser Mutung nach Gesundem und Berechtigtem auch nicht durch die Tendenz der Bewegung beirren lassen; denn das Gute trägt seinen Wert in sich, unabhängig von den Zwecken, zu denen es mißbraucht wird.

Unter das Wertvolle, das mir die freideutsche Jugendart zu enthalten scheint, rechne ich in erster Linie eine gewisse Natürlichkeit. Die moderne Kulturentwicklung hat eine derartige Unnatur aller Verhältnisse erzeugt, ja den Fortschrittsgedanken derart entstellt und verfälscht, daß selbst der vielgepriesene gesunde Volkssinn das Verschrobene und Verzerrte kaum mehr von dem Natürlichen und Zwanglosen zu unterscheiden vermag. Unter solchen Umständen ist es begreiflich, daß die Jugend, die dem Leben mit unverfälschteren Sinnen entgegengeht, sich nicht widerstandslos dem Geltenden unter- und einordnen läßt. Besonders die studierende Jugend der Großstädte empfand es tief und tiefer, daß so vieles, was ihr in den Jahren der schwellenden Reife mit der Berechtigung des Gewordenen entgegentritt, worin sie immer und immer wieder „Kultur" erblicken soll, ihrem innersten Wesen fremd, ja feindlich ist. Es braucht hier durchaus kein Emanzipationsgelüste vorzuliegen, sondern nur die Sehnsucht nach gesunder Jugendart, Jugendlust, Jugendgeselligkeit und Jugendidealen. Es kann daher einen sehr berechtigten Sinn haben, wenn die freideutsche Jugend sagt, sie strebe nach einer Lebensführung, die jugendlichem Wesen entspreche, die es ihr aber zugleich auch ermögliche, sich selbst und ihr Tun ernst zu nehmen[1]. Man braucht selbst vor dem Worte „Jugendkultur" nicht zu erschrecken; denn eine Gemeinschaftskultur, welche Sitte, Bildungswesen und Erwerbsleben normiert, ohne den berechtigten Ansprüchen der Jugend auf ihre eigene Art Rechnung zu tragen, ist eigentlich Unkultur und, weil sie sie den Nachwuchs verbildet und verunstaltet, entwicklungsfeindlich. Jugendkultur ist Sicherung und Ausbau der Bedingungen, welche die Entwicklung einer gesunden, frohen, sittenreinen, vaterlandsliebenden und vor allem gottesfürchtigen Jugend verbürgen, nicht aber ein Feld, das sich die Jugend selbst absteckt, um sich hier nach eigenem unreifen Ermessen zu erziehen. So wachsen die Riesenherden auf den Pampas heran, und dieser Ungebundenheit verdanken sie ihr wertloses Blut. Für die schulentlassene Jugend sind zahllose Hände an der Arbeit, diese echte Jugendkultur durch Einbau der Jugendpflege in unser Erziehungssystem zu begründen, die reifere studierende Jugend dagegen wurde bisher zweifelsohne vernachlässigt.

[1] Freideutsche Jugend 4.

Jugend, die noch von Herzen gesund ist, heilt sich selbst. Man muß es der freideutschen Jugend zugestehen, daß sie in kurzer Zeit ein tüchtiges Stück Natur aus dem Schutte neuzeitlicher Lebenskunst wieder freigelegt hat. Das hat sie erreicht durch das einfache, schlichte Wandern, das zwar immer ein Gesundbronnen gewesen, von dem man auch immer gereimt und gesungen hat, das aber unserer nimmersatten Gesellschaft auf ihrer Jagd nach prickelnden Genüssen fremd geworden war. Auf ihren Wanderungen hat sie so manches wiedergefunden, was uns nie hätte verloren gehen sollen, ein frohes Herz und einen gesunden Körper, die alte Volkskunst und das alte Volkslied mit seinen unvergleichlichen Weisen, die Heimat mit ihren Halden und Wäldern, die ihr in ihren uralten Mälern wieder erzählt von vergangenen Tagen. Dazu echte Kameradschaftlichkeit, Bedürfnislosigkeit, Abhärtung, Mäßigkeit und Abkehr von allem Luxus. Hier ist ein Neues entdeckt, das von dem überschwenglichen Lobe, das man ihm spendet, viel verdient, dessen Wert man nicht länger verkennen sollte. Der Wandertrieb hat manches entfernt und überwunden, was an dem Marke unserer studierenden Jugend fraß. Wandern ist auch nicht Wandervogeln. Unbotmäßigkeit, Erotik und irreligiöses Gebaren sind Auswüchse des Wandervogels. Vor seinem Geiste möge die deutsche Jugend bewahrt bleiben, die Wanderlust aber soll man ihr nicht verkümmern.

Wer sich die freideutsche Art eingehender betrachtet, wird auch den Eindruck gewinnen, daß hier mehr Aufrichtigkeit herrscht, als in unserer verlogenen Zeit gang und gäbe ist. Die innere Wahrhaftigkeit, mit der die freideutsche Jugend ihr Leben gestalten will, wäre somit nicht leere Phrase. Dafür spricht auch die rückhaltlose Offenheit, ja Unverfrorenheit, mit der in den Freundesworten die letzten Ziele der Bewegung ausgesprochen werden. Sie verschmäht die Schlangenart und Doppelzüngigkeit wenigstens mehr als manche andere Bünde, die den gleichen Absichten dienen. Die freideutsche Jugend hat auf dem Hohen Meißner ihr Visier ehrlich gelüftet. Sie hätte auch eine andere Taktik wählen können. Dann wäre die Gefahr bei weitem beträchtlicher. Diese Beobachtung könnte einen sogar in etwa mit dem „Anfang" versöhnen. In der Voraussetzung, daß die Beiträge in dieser Form wirklich von Schülern stammen — was erfahrene Schulmänner übrigens bestreiten —, öffnet sich allerdings ein Abgrund jugendlicher Verkommenheit, wie er bisher kaum für möglich gehalten wurde. Ist dieser Abgrund aber einmal da, dann ist es besser, man blickt hinab und sucht ihn zu verschütten.

Mit dieser Behauptung dürfte Wyneken im Recht sein, wodurch aber sein schlechthin unverantwortliches Wagnis, solche Niederträchtigkeiten in einer Schülerzeitschrift zu veröffentlichen, selbstverständlich nicht im geringsten entschuldigt wird. Die Wahrhaftigkeit der freideutschen Jugend wird schreckhaft durch das, was sie sagt, aber den Wahrheitssinn selber möchte man einer deutschen Jugend wünschen, die alles sagen kann, was sie im Herzen trägt und ersehnt.

Ein Weiteres, das sich jeder ernstlich vorlegen sollte, ist die Frage nach der psychologischen Begreiflichkeit der freideutschen Jugendbewegung. Ist das eine Tollheit, die aus purem Übermut hervorgeht, oder eine Revolution, die, wie alle, aus bestehenden Mißständen zum Teil wenigstens verständlich wird? Die freideutsche Jugend will aus eigener Bestimmung ihr Leben gestalten, sie lehnt jede irgendwie geartete vormundschaftliche Leitung ab und verlangt volle Ungebundenheit. Das ist ebenso knabenhaft und widersinnig, als wenn ein Wildling sich aus eigener Kraft zum Edeling gestalten wollte. Erziehung ohne Zwang und Freiheitsbeschränkung ist unmöglich. Eine andere Frage ist allerdings, ob dieser Zwang und diese Freiheitsbeschränkung bei der reiferen Gymnasialjugend in den rechten Grenzen blieb. Freilich wird die Strenge der Schulgesetze und ihre noch so unerbittliche Handhabung immer nur als Teilursache der Bewegung gelten können. Im tiefsten Grunde wird sie erst erklärt durch die frühzeitige, massenhafte Abkehr der reiferen studierenden Jugend von der Religion des Elternhauses oder durch die religionslose Erziehung in demselben; denn ein religiöser Charakter weiß auch das Joch strenger Zucht zu tragen. Davon wird aber die Frage, ob die geltende Schul- und vielfach bestehende Hausdisziplin angemessen und pädagogisch berechtigt sei, nicht berührt, und sie dürfte kaum rundweg bejaht werden. Die volksschulentlassene Jugend genießt ohne Zweifel der Freiheiten zuviel. Um das Treiben des jugendlichen Arbeiters bekümmert sich eigentlich niemand. Er mag rauchen, ins Wirtshaus und in den Jugendklub gehen, die Arbeiter-Jugend lesen und sich mit gleichaltrigen Mädchen abgeben, der vielleicht ältere Sekundaner und Primaner aber kann selbst Harmloses oft nur als verbotene Frucht pflücken. Richard Nordhausen hat recht, wenn er diese verkehrte Welt verspottet. Diese Zucht zieht entweder Lüge oder Widersetzlichkeit, jedenfalls aber Erbitterung groß. Neben dem vielfach anfechtbaren Stundenbetrieb hat sie vor allem die beklagenswerte Entfremdung zwischen Jugend und Oberlehrer geschaffen, und die bedrohliche Entwicklung der freideutschen Jugendbewegung sollte an ernste Einkehr gemahnen. Die Schule soll sich die

Revision der Schuldisziplin nicht abtrotzen lassen, aber sie sollte durch einsichtige Remedur die Hand bieten, die daniederliegende Schulautorität wiederaufzurichten und ein vertrauensvolles Verhältnis zwischen Lehrer und Schülerschaft wiederherzustellen. Es sollte doch zu denken geben, daß verhältnismäßig so wenige mit ungetrübter Dankbarkeit an ihre Gymnasialzeit zurückzudenken vermögen.

Dieselbe ernste Mahnung ist an das Elternhaus zu richten. Die Führung der reiferen Jugend, insbesondere der studierenden, ist zwar die schwerste Aufgabe, die Eltern obliegen kann, und es ist begreiflich, wenn manche Eltern ihr ratlos gegenüberstehen und das Heil in unerbittlicher Strenge suchen. Die Erfahrung gibt ihnen unrecht. Das Ende ist vielfach der Bankrott der elterlichen Autorität, ja der Riß zwischen Jugend und Elternhaus, so verborgen er auch bleiben mag. Niemand kann Freiheit und Geld richtig gebrauchen, der es nicht beizeiten gelernt hat. Das beweisen viele der daheim unter drakonischer Zucht Stehenden bei jeder Gelegenheit, wenn sie dem Elternauge entrückt sind. Die reifere Jugend kann auch nach größerer Freiheit streben, ohne deren Mißbrauch zu beabsichtigen, so schwer dieser Glaube auch manchem ihrer Erzieher zu fallen scheint; ja mit je größerem Vertrauen ihr diese Freiheit schrittweise eingeräumt wird, desto weniger wird sie dieselbe mißbrauchen. Überhaupt scheint die Forderung gerechtfertigt, daß der Führer die Persönlichkeit des reiferen studierenden Jugendlichen mehr respektiere. Das gesteigerte Selbstbewußtsein, das nun einmal durch Kultureinflüsse verschiedenster Art frühzeitig in diesen Jugendlichen entsteht, kann, ohne die Charakterbildung zu gefährden, nicht unbeachtet bleiben. Nicht seine Verachtung sichert die Entwicklung, sondern seine sorgfältige Pflege. Ein sehr wichtiges Moment endlich, das von freideutscher Seite mit Recht geltend gemacht wird, ist der Übergang von der höheren Schule zur Universität, der bei dem jetzt herrschenden Erziehungsmodus als völlig unvermittelter Wechsel von gänzlicher Gebundenheit zu schrankenloser Ungebundenheit für die große Mehrzahl der Abiturienten verhängnisvoll werden muß. Hier eine organische Vermittlung zu schaffen, ist ein innerlich so gerechtfertigtes Verlangen, daß es über kurz oder lang erfüllt werden muß.

Auch sonst ist das Studium der freideutschen Jugendbewegung für die Pädagogik der Entwicklungsjahre nicht ohne Bedeutung. Es könnten hie und da Zweifel entstehen, ob die überlieferte Praxis noch immer über alle Bedenken erhaben ist. Gänzlich unbesehen sollte jedenfalls auch das anmaßend auftretende Neue nicht weggeworfen werden. Auch in ihm ist vielleicht ein berechtigter Kern verborgen, der sich dem guten Alten als

wesensverwandt herausstellt. Ein solcher scheint mir z. B. sogar in den maßlosen Forderungen eines Hermann Fidus zu stecken. Die Erziehung der Jugend zur Keuschheit wird tatsächlich oft in einer übertriebenen Enge gesucht, unbedacht um die Unzahl nächster Gelegenheiten, die dadurch den Jugendlichen erst geschaffen werden. Wir sehen uns daher auch hier von der ganzen Brutalität des Radikalismus vor Aufgaben gestoßen, die noch unreif sein mögen, denen wir aber auf die Dauer nicht aus dem Wege gehen können.

Die freideutsche Jugendbewegung stellt sich in ihrem ganzen Wesen, in ihrem Verlaufe, ihren Zielen und ihren treibenden Kräften als eine Kulturerscheinung dar, welche die ernsteste Aufmerksamkeit aller führenden Kreise in Staat und Kirche verdient. Mit einem verächtlichen Gestus wird man ihr jedenfalls nicht gerecht; denn die Bewegung ist nicht derart, daß sie mit einem Gewaltruck entwurzelt werden könnte. Ich ziehe nur eine Folgerung. Wenn etwas sich im Lichte der freideutschen Jugendbewegung in seiner vollen Bedeutung abhebt, dann ist es die positive Gymnasiastenpflege. Mögen bisher was immer für Anschauungen maßgebend gewesen sein, angesichts der Zerstörungsmächte, die sich jetzt an die reifere studierende Jugend herandrängen, müßte es geradezu unverantwortlich genannt werden, wenn den Bestrebungen zur Bewahrung und Rettung dieser Jugend Hindernisse in den Weg gelegt werden sollten. Wo Religion, Autorität und Ordnung und zwar bei dem studierenden Nachwuchse in solchem Maße gefährdet sind, da sollte jeder Helfer willkommen sein. Das gilt besonders von den Marianischen Schülerkongregationen, die neuerdings in Bayern freigegeben wurden und deren wertvollem Wirken sich auch die übrigen deutschen Schulverwaltungen nicht länger verschließen sollten.

Die freideutsche Jugendverirrung, darüber sollte kein Zweifel entstehen, kann überhaupt nur durch eine positive Gegenbewegung überwunden werden. Das muß um deutscher Art willen gefordert werden. In der freideutschen Jugend leidet das deutsche Wesen not. Sie ist frei von allem, was bisher als Zier und Krone des deutschen Wesens in aller Welt gegolten hat. Und darum muß entgegen der „Freideutschen Jugend" eine „Treudeutsche Jugend" erstehen, eine Jugend, die sich mit innerer Wahrhaftigkeit und mannhafter Treue zu den deutschen Reichtümern bekennt, zu Religion, Autorität und christlicher Sitte, und sich der Verantwortung bewußt ist, diese Schätze unversehrt auf die kommenden Geschlechter zu vererben. P. Saedler S. J.

Lichtſpieltheater.

Im Jahre 1890 wurde von den Gebrüdern Lumière in Lyon der erſte kinematographiſche Apparat in den Handel gebracht. Die Erfindung fand zunächſt wenig Beachtung; nur in den Variétés wurden einige kinematographiſche Nummern eingelegt; ein oder zwei Fabriken mit geringem Kapital und wenigen Arbeitskräften bildeten die Kinoinduſtrie. Dann aber nahm die Erfindung eine Entwicklung wie vielleicht keine andere der letzten Jahrzehnte. Heute finden durch ſie allein in England ca 120 000 Menſchen ihren Lebensunterhalt. Die größte franzöſiſche Firma, Pathé Frères & Co., deren roter Hahn auch auf einem Großteil der in Deutſchland vorgeführten Filme zu ſehen iſt, hatte 1897 ein Betriebskapital von 1 000 000 *Fr.*, 1912 30 000 000. Nach Hans Goslar[1] „wird das in der geſamten internationalen Filmbranche inveſtierte Kapital auf mindeſtens $1^1/_2$ bis 2 Milliarden Mark eingeſchätzt". Den größten Anteil an der Filmproduktion haben die Vereinigten Staaten von Nordamerika; ſie bringen ungefähr zwei Drittel aller Filme auf den Weltmarkt; nur in den hiſtoriſchen Stücken hat Frankreich den erſten Platz, den es vordem hatte, behauptet. Die Jahresproduktion in den Vereinigten Staaten beträgt 40 000 bis 50 000 km.

Am deutlichſten zeigt ſich die Entwicklung in der Vermehrung der Theater. Im Jahre 1900 beſtanden erſt ſehr wenige; heute werden die „lebenden Lichtbilder" in ca 60 000 Theatern vorgeführt. Deutſchland beſitzt annähernd 3000, Berlin allein zwiſchen 300—400, Hamburg ungefähr 70. Nehmen wir den Durchſchnittsergebniſſen der Statiſtik entſprechend an, jeder Kinobeſitzer verkaufe täglich 250 Billette — die Zahl iſt eher zu niedrig als zu hoch gegriffen —, ſo ergibt ſich das Reſultat, daß in Deutſchland wöchentlich ungefähr $7^1/_2$ Millionen, jährlich ungefähr 275 Millionen Menſchen in einen Kino gehen. Genaue Zahlen liegen für einige bayriſche Städte vor[2]:

[1] „Plutus", 1. November 1913, S. 875.

[2] Die beiden erſten Zahlenreihen ſind der „Zeitſchrift des K. Bayr. Statiſtiſchen Landesamts", 45. Jahrgang 1913, Nr 4, S. 708 entnommen; die Durchſchnittszahl der täglichen Beſucher iſt danach berechnet.

	Zahl der Kinos	Zahl der Beſucher im Jahre 1912	Durchſchnittszahl der täglichen Beſucher der einzelnen Kinos
München	32	2 974 336	255
Augsburg	4	386 596	270
Regensburg	3	270 588	247
Hof	2	138 610	190

Das ſind Beſuchsziffern, wie ſie kein anderes Vergnügungsunternehmen, weder Theater noch Zirkus noch Variété, je erreicht hat. In Hof z. B. betrug im Jahre 1912 die Zahl der abgegebenen Einzelkarten zum Beſuche von

Theater-vorſtellungen	Konzerten	Tanz-beluſtigungen	Zirkus-vorſtellungen	Sonſtige Luſtbarkeiten	Kinos
38 106	8562	3967	6997	13 309	138 610

Alſo der Kino weiſt doppelt ſo viele Beſucher auf als alle andern Vergnügungsunternehmen zuſammen. Überall in Deutſchland iſt dieſes Verhältnis dasſelbe; von der Luſtbarkeitsſteuer, welche die Städte erheben, fällt mehr als die Hälfte auf die Lichtſpieltheater.

Der größte Teil der 200—300 Millionen, die jährlich in die deutſchen Kinos gehen, gehört den mittleren und niederen Kreiſen des Volkes an, und von dieſen wieder ein Großteil den Jugendlichen. Die Kinos liegen ja ſo bequem an der Straße; die Arbeiter und Arbeiterinnen müſſen auf dem Heimweg an ihnen vorbei; Plakate, die ihnen Koſt nach ihrem Geſchmack verſprechen, locken hinein. Ohne Zwang kann man ein- und ausgehen, wie man will; iſt das Programm abgeſpielt, ſteht man auf und geht heim. Auch die beliebteſten Operettenſchlager aus dem „Puppchen", „Autoliebchen", aus der „Kino-Königin" und wie all das leichte Zeug heißt, kann man leiſe mitſummen, oder etwas Rührendes aus „Lohengrin" hören, oder „Leiſe flehen meine Lieder" — all das für ſo billigen Preis, daß die Ausgabe kaum geſpürt wird. Von einigen feinen Kinos in den Großſtädten abgeſehen, die an Vornehmheit der Ausſtattung und Höhe der Preiſe mit den Theatern konkurrieren, koſten die Billette zwiſchen 80 und 15 *Pf.* In München z. B. bewegen ſich die Preiſe zwiſchen 2,10 *M* und 15 *Pf.*, in Augsburg zwiſchen 85 und 25 *Pf.*, in Hamburg zwiſchen 3 *M* und 15 *Pf.* Der Beſuch iſt alſo auch den Unbemittelten und Jugendlichen ermöglicht, und man begreift, daß der Kino das Theater des Volkes und der Jugend und damit ein Kulturfaktor erſten Ranges geworden iſt.

Die Berechtigung dazu iſt der Lichtſpielbühne nicht abzuſprechen; ſie kann wirklich eine Volksbildungsſtätte werden. Dinge, von denen der gewöhnliche Mann ſonſt nie hört, von denen er nie eine klare Vorſtellung

bekommt, werden ihm in lebendiger Naturtreue vorgeführt. In die fernsten Länder, in die Tiefe des Vesuv, in die Eisgegenden des Nordens, in die heimischen Fabriken und Werkstätten, überallhin haben die Kinofabriken ihre Operateure gesandt. Fast jedes Wochenprogramm enthält ein oder zwei solcher Bilder. Da heißt es z. B.: Ansichten von Kanada. Ausflug im französischen Jura. Straßenbilder von Berlin. Weinlese in Marsala. Nilpferdjagd. Renntiere in Lappland. Die Kreuzspinne. Die Reiskultur in China. Das Aufblühen der Victoria Regia.

Diese Naturaufnahmen, besonders des Meeres, der Flüsse, der Wasserfälle, gehören mit zum Schönsten, was die Kinematographie hervorgebracht hat.

Einen andern Beitrag zur Volksbildung bieten die Aufnahmen aus Industrie und Technik, aus Gewerbe und Landwirtschaft. Einige Titel genügen, um den Bildungswert dieser Filme zu zeigen (die Länge schwankt zwischen 50 und 300 Metern):

Herstellung und Legung der unterseeischen Kabel. Wie man Stahl schneidet und schweißt. Die Salzindustrie. Kunstglas-Bläserei. Seifenfabrikation. Die Entstehung der Eisenbahnschienen vom Eisenblock bis zur Vollendung. Herstellung des Schweizerkäses. Bilder aus dem Kalibergbau.

Auch für die Schüler können solche Bilder von großem Werte sein, sie bieten ein Anschauungsmittel von bisher unerreichter Genauigkeit und Lebendigkeit. An der Technischen Hochschule in München wurden sie im Februar dieses Jahres zum erstenmal in den Vorlesungen benutzt. Nach einem Berichte der „Münch. N. N." erläuterte Geheimrat Prof. Dr Burmester „das Entstehen einer großen Tageszeitung von der Ankunft und der Verarbeitung der Depeschen in der Redaktion bis zum Verpacken und Abtransport der fertigen Zeitungen. Eine weitere Vorlesung erläuterte alle Vorgänge in einer Maschinenweberei. Die komplizierten, mündlich schwer erklärbaren Arbeitsvorgänge, die von den angehenden jungen Ingenieuren mit größtem Interesse verfolgt wurden, wurden auf diese Weise in wirksamster und anschaulichster Weise zur Darstellung gebracht."

Auch auf medizinischem Gebiete kann der Film viel zur Belehrung des Volkes beitragen, besonders wenn die Vorführung von zweckentsprechenden Erläuterungen begleitet wird. Da ist z. B. eine Bilderreihe über die Zahnpflege, welche die Elemente des Gebisses aufzeigt; die Erkrankung der Zähne und ihre Entstehung; die Bakterien, die sich an der Mundhöhle und an den Luftwegen ansiedeln, wie die Infektion allmählich fortschreitet; die Schäden, die aus kleinen Vernachlässigungen entstehen können, und wie eine rationelle Zahnpflege dem entgegenwirken kann.

Für die Studenten hat Prof. v. Bergmann eine Oberschenkelamputation kinematographisch aufnehmen lassen; jede Bewegung des berühmten Chirurgen kann der junge Mediziner kontrollieren und nachstudieren.

Bei andern Aufnahmen berührt sich der belehrende Wert nahe mit dem wissenschaftlichen. So hat Geheimrat Prof. Crantz in Berlin mit einer sehr großen Bilderfrequenz in der Sekunde Geschoßaufnahmen hergestellt. Bei der Wiedergabe werden nur ungefähr 20 Bilder in der Sekunde vorgeführt, so daß man das Eindringen des Geschosses in den Knochen und seine Wirkungen ganz genau verfolgen kann.

Solche wissenschaftliche Aufnahmen, besonders auch mikroskopische, in denen Bewegungsvorgänge, Wachstum der Lebewesen, der Pflanzen, Bakterien, die peristaltische Bewegung des Magens usw. dargestellt werden, sind noch selten; doch ist kein Zweifel, daß die Wissenschaft daraus noch großen Nutzen ziehen wird.

Auch der pädagogische Kino steht erst in seinen Anfängen. Es gibt zwar schon Filmarchive für Lehr- und Unterrichtszwecke, welche die für die Schulen verwendbaren Bildstreifen sammeln und verleihen, aber die Kosten einer guten Einrichtung sind heute noch zu groß, und manche technischen Mängel, die der Gesundheit der Kinder schaden, müssen erst beseitigt werden. Doch kommt vielleicht bald die Zeit, da jedes Gymnasium und jede Volksschule ihre Kinostunden hat, da das trojanische Pferd und die Eroberung Trojas, die Entstehung der Seidenraupe und der Seide den Schülern im lebenden Bilde vorgeführt wird. Wenn dann erst dem Edisonschen Kinetophon seine Mängel wegkonstruiert sind, wenn der Schallfänger genau so gut arbeitet wie der Bildfänger, dann wird's eine Freude sein, Junge zu sein und in die Schule gehen zu dürfen. Allerdings, ob der Traum der Amerikaner verwirklicht wird — die Stadt Orange im Staate New Jersey will einen achtjährigen Kurs eröffnen, in dem der ganze Schulunterricht vom Abc an kinematographisch erteilt werden soll —, ist mehr als unwahrscheinlich. Der Film kann wohl ein wertvolles Hilfsmittel des Unterrichts sein, aber nie sein einziger Träger. Denn Lernen ist kein bloßes Zuschauen und arbeitsloses Genießen, sondern Selbstarbeit und mühevolles Erringen. Diese Kinokinder würden mit noch mehr Halbbildung und unverdautem Wissen ins Leben treten, als es heute schon der Fall ist.

Außer zu Schul- und wissenschaftlichen Zwecken wird die Lichtspielbühne noch zu allem möglichen benutzt. Der Wiener Tierschutzverein läßt einen

Tausendmeterfilm über alle Tierschutzaktionen in Wien herstellen, um der Schuljugend die sanfte Behandlung der Tiere beizubringen. Die englische Militärverwaltung läßt, um die jungen Burschen für den Matrosendienst zu begeistern, eine Bilderreihe vorführen, die den Werdegang des Seesoldaten zeigt: prächtige Land- und Seereisen, Fußballspiel, Einrichtung der Kriegsschiffe, das beschauliche Familienleben, das der ausgediente Matrose mit seinem ersparten Solde führt. Die Pariser Polizei stellt Filme her, aus denen ihre Schutzleute den Dienst auf der Straße bei Aufläufen, Hilfeleistungen für Verunglückte, das korrekte Verhaften usw. lernen können. Große Geschäfte benutzen den Kinematographen zur Reklame, um die Entstehung ihrer Fabrikate zu zeigen oder um den Damen die neuesten Toiletten vorzuführen. Auch religiöse Vorstellungen sind keine Seltenheit mehr. Besonders das Leben und Leiden Christi wird sehr oft, zum Teil in meisterhaften Filmen, vorgeführt, für deren Herstellung eigene Expeditionen nach Palästina veranstaltet wurden. In Amerika erzielten die Fabrikanten und Theater damit Riesseneinnahmen; aber auch in den katholischen Ländern lassen sich damit während der Fastenzeit gute Geschäfte machen. Selbst Lichtbilder-Gottesdienste hat man in Sachsen schon eingeführt. Die Lesung aus der Bibel wird statt durch die Predigt durch den Film erläutert; die Liedertexte werden in großen Buchstaben auf die Leinwand projiziert.

Aus all diesen Verwendungsmöglichkeiten sieht man, daß der Kinematograph für Schule, Wissenschaft und Belehrung des Volkes einen unvergleichlichen Wert besitzt. Allerdings, so ideal auch die Aufgabe der Lichtbildbühne als Bildungsmittel ist, so schön all die belehrenden und populärwissenschaftlichen Filme sind, auf den heutigen Kinotheatern spielen sie eine ganz geringe Rolle. Ein Theater, das nur solche Bilder brächte, müßte bald wieder seine Tore schließen. Das Volk sucht in erster Linie Unterhaltung, nicht Belehrung. Auch in dieser Hinsicht kann der Kino eine Volksbildungsstätte ersten Ranges werden.

Da sind zunächst die aktuellen Filme, die Szenen aus dem Gegenwartsleben, welche die Lichtbildbühne zur lebenden illustrierten Zeitung machen. Manöverszenen, Kaiser- und Fürstenbesuche von der Ankunft am Bahnhof bis zur Enthüllung des Denkmals, Hochzeitsfeste und Begräbnisse bekannter Persönlichkeiten, alles, was sich heute in irgend einer Stadt ereignet, kann man in wenigen Tagen in lebendiger Darstellung auf der Leinwand sehen. Der Fürst von Albanien, der Empfang der Kommission in Wied, die Landung in Durazzo, der Besuch der Moschee und der griechischen Kirche

kann in allen albaniſchen Kinos vorgeführt werden; der Skipetar kann ſich für ſeinen neuen Fürſten begeiſtern und ihm zujubeln, als ob er ihn leibhaftig vor ſich ſähe. Es wird wohl die Zeit kommen, da jede große Zeitung, wie ſie heute ihren Depeſchenſaal mit aktuellen Photographien hat, ihren Kinoſaal bauen wird, in dem das Neueſte im lebenden Bilde vorgeführt wird. Man wird Kultur-Filmarchive anlegen, aus denen unſere Nachfahren noch nach 100 Jahren unſere Zeitereigniſſe und ihre Träger bewundern können. Leider iſt die Berichterſtattung auf der Lichtbildbühne heute noch zu ſehr auf das Auffällige, auf die Senſationsſucht des Publikums eingeſtellt. Pathé Frères projizieren zum Schluß ihrer aktuellen Woche immer die Worte: „Sieht alles und berichtet über alles"; ſchade, daß, was die Firma ſieht, meiſtens inhaltlos und immer dasſelbe iſt. Man könnte meinen, die Aufnahmeoperateure ſeien aus den Berliner Tageblatt-Journaliſten hervorgegangen, die nur das Senſationelle und Aufregende ſehen und das wirklich Große überſehen.

Dieſe aktuellen Bilder bilden in den Wochenprogrammen der Theater gewöhnlich eine Nummer; eine oder zwei andere bieten Naturaufnahmen oder irgend etwas Populärwiſſenſchaftliches; alles übrige ſind Dramen und Komödien. Davon leben die Kinos; ohne ſie würde das Theater nur leere Bänke aufweiſen. 43 Firmen, deren Neuerſcheinungen ich durchgeſehen habe, brachten während vier Wochen 251 Filme auf den Markt; darunter waren 133 Tragödien und Schauſpiele, 69 Luſtſpiele und Poſſen, 25 Naturaufnahmen, 14 populärwiſſenſchaftliche, 3 Sport- und 7 Gegenwartsbilder. Alſo faſt vier Fünftel aller Filme waren dramatiſchen oder komiſchen Inhalts. In Metern ausgerechnet, iſt das Verhältnis noch ungleicher; auf 100 m Wiſſenſchaft und Belehrung kommen 800—1000 m Unterhaltung. Da ſind zunächſt die Burlesken und Poſſen, all die humoriſtiſchen Szenen, Tricks und Taſchenſpielerkunſtſtücke. Nicht der Wortwitz, die Pointe kommt hier zur Geltung, nicht das feine Salonſtück, ſondern die Situationskomik, die Maske, das Koſtüm; der groteske anglo-amerikaniſche Humor und die Derbkomik der italieniſchen Filme behaupten das Feld. Wenn der Lichtbildbühne ein Shakeſpeare oder auch nur ein Wilhelm Buſch geboren würde, der ihre Möglichkeiten auszubeuten und zu veredeln wüßte, könnte hier eine dem Kino eigentümliche und eigene Kunſt zu ſtande kommen. Vorderhand allerdings iſt das épatez le bourgeois noch Trumpf. Und das Volk iſt es ganz zufrieden; es will laut und derb lachen, das feine Lächeln der Seele überläßt es neidlos den andern.

Je lärmender es auf der Bühne zugeht, je toller ſich die Szenen jagen, je raſcher ſich die Verwandlungen überſtürzen, deſto zugkräftiger iſt das Stück. Das Volk will beluſtigt ſein, kräftig, maſſiv, aber — das Extrem iſt nicht fern — das Volk will auch weinen, will gerührt ſein; denn das Volk iſt ſentimental. Das haben die geſchäftskundigen Kinoleute raſch erkannt und bringen ihre „Schlager" auf den Markt. Unter 100 Stücken ſind keine 20, die nicht von Sentimentalität förmlich triefen. Man könnte meinen, die Gartenlaube- und Backfiſch-Romane der ſiebziger Jahre ſeien lebendig geworden und in den Kino abgewandert. Da wird eine Tochter enterbt, mit wildem Geſtus aus dem Haus gejagt und verflucht, hungert ſich durch die Straßen, küßt alle 100 m mindeſtens dreimal ihr ſchönes Kind, wird dann, weil die Sache ſchließlich, wenigſtens wenn 2 km glücklich abgeſpult ſind, einmal aufhören muß, von irgend einer Tante mit den Eltern verſöhnt und mit ihrem Liebhaber verheiratet. Das grelle Plakat vor dem Eingang nennt das „ein Seelengemälde von erſchütternder Gewalt und tiefdunkler Tragik". Wenn Näherinnen und Fabrikarbeiterinnen nach des Tages harter, eintöniger Fron daran eine Seelenerſchütterung erleben, ſo wäre das ja nicht ſchlimm, wenn's auch nicht gerade hohe Kunſt war, die das Erlebnis vermittelte.

Noch toller geht's in den Detektiv-, Nic Carter- und Indianerſtücken zu. „Indianer- und Wildweſt-Schlager" iſt eine eigene Rubrik der Filmverleiher. In den Detektivfilmen legt der Regiſſeur das Hauptgewicht auf Brücken, die hinter den Verfolgten einſtürzen, auf Eiſenbahnzüge, die entgleiſen, auf Autos, die in den Fluß ſtürzen, auf Geldſchränke, die erbrochen, auf Kinder, die geraubt und verſchleppt werden; irgend etwas muß explodieren — das gibt ſo ſchöne Rauchwolken —; irgend jemand muß überfahren werden, gleich wieder aufſpringen und davonlaufen. Schließlich, nachdem alles Mitleid für den Verbrecher geweckt worden, ſiegt die Gerechtigkeit; man weiß allerdings nicht wie und warum. Einige der „Animiertitel" ſeien hier aufgeführt (Länge der Stücke $^1/_2$—2 km):

Das myſteriöſe Halsband. Das Geheimnis der Nizzaſtraße. Die ſchwarze Kugel oder die geheimnisvollen Schweſtern. Der Graf von Monte Criſto. Die Dynamitpuppe. Knickohr; die Tragödie eines Gentleman-Einbrechers in zwei Akten. Lepain, der König der Unſchuldigen; ganz neue ſenſationelle Verbrechertricks; Paris' berühmteſte Verbrecherkeller. Der japaniſche Dolch. Opfer des Indianers. Die Tochter der Rothäute. Der Aufſtand der Cheyenne-Indianer. Das Teufelsloch. Das Geheimnis des Holzfällerlagers.

Vor zwei bis drei Jahren beherrſchte dieſe Art von Dramen und Tragödien den Markt; in der letzten Zeit iſt ein ſtarker Reformzug in den Kino

gekommen; die Schundfilme ſind in die Peripheriekinos gedrängt worden. Die großen Fabriken und Theater haben den Ehrgeiz, Kunſt zu bieten und das Volk äſthetiſch zu heben.

Zunächſt hat man es mit den hiſtoriſchen Ausſtattungsſtücken, z. B. „Tirol in Waffen", verſucht, welche einzelne Szenen, rein chronologiſch aneinandergereiht, vorführen. Meiſtens iſt ihr Inhalt klaſſiſchen Stücken oder bekannten Romanen entnommen. Es wird wohl kaum einen Klaſſiker geben, an dem nicht ſchon irgend ein Kinoregiſſeur ſeine Kunſt verſucht hätte. „Wilhelm Tell", „Die Jungfrau von Orléans", „Hamlet", „Othello", „Judith", „Tannhäuſer" ſind zu Zweikilometerdramen verfilmt worden. Aus Victor Hugo wurden die packendſten Szenen herausgegriffen und ſo ſeine bändereichen, einſchläfernden Romane zu neuem Leben erweckt. Michael Verne zieht mit einer Schauſpielertruppe in der weiten Welt herum, um die abenteuerlichen Romane ſeines Vaters am Orte der Handlung ſelbſt aufzunehmen.

In dieſen Dramen ſind einzelne Szenen oft von einer ganz bewunderungswürdigen Aufnahmetechnik, von packender Wirkung, von lebendiger Kraft, von blendender Pracht und Schönheit, beſonders in den Stücken, die nach Romanen geſtellt wurden. Das mag daher kommen, daß die Romanſchriftſteller vielfach Kinematographen-Operateure ſind, die irgend ein Stück volles Leben abkurbeln. „Die letzten Tage von Pompeji" nach Bulwer, „Quo vadis" nach Sienkiewicz, „Atlantis" nach Gerhart Hauptmann enthalten ſicher Einzelſzenen, die an grandioſer Regiekunſt, plaſtiſcher Darſtellungskraft und farbenprächtiger Inſzenierung ihresgleichen ſuchen. Aber als Ganzes wird man dieſe Stücke im Ernſte nicht als dramatiſche Kunſt anſprechen; es fehlt ihnen die fortſchreitende Handlung, die Entwicklung; ſie kommen über das Aneinanderreihen von Szenen nicht hinaus. Man ſtrebte nach mehr, als der Kino ſeiner Natur nach leiſten kann. Pſychologiſch vertiefte Stücke, in denen ſich ein Charakter entwickelt oder eine Handlung mit innerer Konſequenz zum Ende drängt, ſind eben der Kinobühne verſagt. Ihre einzige Ausdrucksmöglichkeit iſt die Pantomime, es fehlt ihr das geſprochene Wort; die eingefügten erklärenden Briefe und Überſchriften, die es erſetzen ſollen, machen den Eindruck der Hilfloſigkeit und Unbeholfenheit; es ſind Krücken, die auf einen Mangel und ein Gebrechen hindeuten. Der bekannteſte Schlager der letzten Monate, die „Atlantis", braucht faſt 100 ſolcher Zwiſchentitel, um verſtändlich zu ſein.

Ein anderer Verſuch, dem Kino aufzuhelfen, ſind die „Autorenfilme", d. h. Stücke, die eigens für die Lichtſpielbühne gedichtet werden. In

dieſer Epoche ſtehen wir mitten drin. Triumphierend kündigt jedes beſſere Theater ſeinen Autorenfilm an. Noch vor wenigen Jahren war es für einen Schriftſteller von Ruf ſtreng verpönt, ſeine Werke dem Kino zur „Verfilmung“ zu geben oder gar etwas Eigenes dafür zu ſchreiben. Seitdem aber „Der Verband der Deutſchen Bühnenſchriftſteller“ dieſen Bann aufgehoben hat, iſt faſt der ganze „Kürſchner“ für die Lichtſpielbühne tätig. Auch die berühmten Schauſpieler und Schauſpielerinnen haben ihren äſthetiſchen Abſcheu vor dem „Kintopp“ überwunden und ſuchen ihn künſtleriſch zu heben. Das Auftreten von Baſſermann, Schildkraut, Moiſſi, Giampietro, Grete Wieſental, Sarah Bernhard u. a. bedeutet den Einzug der Darſtellungskunſt auf die Lichtbildbühne. Die Kinofabriken ſcheuen keine Opfer, ſolche Kräfte für ihre Stücke zu gewinnen. Die Summen, die ſie ihnen zahlen, übertreffen die Gagen an den größten Theatern. „Max Linder bezieht einen Jahresgehalt von 330000 *M*, Aſta Nielſen für ihre Mitwirkung in zehn Dramen jährlich bei einer Spielzeit von etwa fünf Monaten 85000 *M*; Giampietro erhielt für eine Aufführung 10000 *M*, Madame Polaire 15000 *M*.“ [1] Dazu kommt die große Popularität, welche die Schauſpieler reizt. Während im Theater Tauſende ihre Kunſt bewundern, ſind es auf der Lichtſpielbühne Millionen. Eine Popularität, wie ſie Max Linder z. B. beſitzt, den jeder Kinobeſucher in Europa und Amerika kennt, iſt wohl früher nie einem Schauſpieler zuteil geworden.

Trotz all der künſtleriſchen Anſtrengungen will es mit der Kinokunſt nicht ſo recht vorangehen, trotz allem Streben und Suchen iſt es — von einzelnen Ausnahmen abgeſehen — noch nicht gelungen, die Ausdrucksmöglichkeiten der Kinodramatik zu Kunſtwerken zu wandeln; es iſt, auch bei den vornehmeren Stücken, noch zuviel Mache, zuviel Senſation im Spiel. Statt auf den inneren Wert des Stückes legt man den Hauptdruck auf die Regie, auf Maſſenſzenen, auf möglichſt glänzende Ausſtattung. Eine Firma überbietet die andere; die Höhe der Herſtellungskoſten ſoll der Gradmeſſer ſein für Kunſt und Wert. Der Sechsakter „Hamlet“ (Länge 2,3 km), der nach dem Shakeſpeareſchen Stück gearbeitet iſt, koſtete ca 200000 *M*, „Atlantis“ faſt eine halbe Million. Um die Erſtürmung einer Feſtung darzuſtellen, baut man eine ganze Stadt aus Pappe und Backſteinen auf, mietet Tauſende von Menſchen und kleidet ſie mit den

[1] E. Altenloh, Zur Soziologie des Kino, Jena 1914, E. Diederichs, S. 32.

Waffen und in den Rüſtungen der Zeit; um die Chriſtenverfolgungen mit allem Realismus auf die Bühne zu bringen, errichtet man ein Amphitheater mit Hunderten von Perſonen als Zuſchauern, wirft blutgefüllte Puppen, die Chriſten darſtellend, den Löwen und Tigern vor. Man läßt Forts in die Luft fliegen, auf ſtürmender See Schiffe untergehen, kündigt „nervenpeitſchende Jagdbilder" an, einen „realiſtiſchen Schiffsbrand", den „Paſſagierübergang vom Lenkbaren zum Dampfer auf hoher See". So jagt eine Senſation die andere. Aber das hat ſchließlich ein Ende; man iſt ſchon ſo weit, daß man ſich kaum mehr überbieten kann, höchſtens im Ton der Ankündigung. Es hat ſich für dieſe „Senſationsſchlager" ein Annoncen- und Plakatſtil herausgebildet, wie er vielleicht für die Oel-reklame paſſend ſein mag, aber ſicher nicht auf dem Gebiete der „Kunſt". Doch mag man das dem Emporkömmling, der ſo raſch Karriere gemacht hat, verzeihen; die übrigen Fehler, die ſeine Senſationsſucht gezeitigt, wiegen ſchwerer.

Von allen Seiten wird auf die geradezu unglaublichen Roheiten hingewieſen, die bei den kinematographiſchen Aufnahmen vorkommen und den Zuſchauern vorgeführt werden. Daß ein Auto in eine Gänſeherde fährt und viele der Tiere zermalmt, iſt noch das wenigſte. Das langſame Sezieren eines Kaninchens, die Beobachtung, wie verſchiedene Doſen eines eingeſpritzten Giftes wirken, welche Muskelzuckungen ſie hervorrufen, mag für die Wiſſenſchaft Wert haben, auf eine öffentliche Bühne gehören ſolche Dinge nicht.

Für den „König-Ludwig-Film", der nach dem Drama Ferdinand Bonns zuſammengeſtellt wurde, ſollte der Tod des Königs vor dem Schloß Herrenchiemſee aufgenommen werden. Der Gutsadminiſtrator erklärte, daß er das Spiel nicht dulden werde. „Bonn hat dann wo anders am Chiemſee die Schlußſzene des Königsdramas filmen laſſen, wie er ſelbſt als König Ludwig II., auf einer Bank ſitzend, plötzlich aufſpringt, ins Waſſer geht, gefolgt von dem ihn begleitenden Irrenarzt Dr Gudden, den ein anderer Schauſpieler darſtellte. Beide ringen im Waſſer und verſinken." [1] Andere Ausdrücke als „roh", als „geſchmacklos" gibt es dafür nicht.

In der Pathé-Komödie „Der widerſpenſtige Gatte" wird ein Mann von einigen Bekannten nach Hauſe getragen; er iſt ſo betrunken, daß ſeine Frau ihn für tot hält. Es wird ein Totenbett hergerichtet und Kränze um den Toten gelegt. Dann ruft die Frau ihren Liebhaber herbei. Zum Schluß erwacht der betrogene Ehemann und es kommt zu einer widerlichen Prügelſzene.

---

[1] „Deutſche Kinowacht", 2. Jahrgang, Nr 45.

In dem orientaliſchen Schauſpiel „Kadra Säſa“ verliebt ſich der junge Forſchungsreiſende Mr. Warden in die ſchöne Tochter des Scheichs, bei dem er gaſtfreundliche Aufnahme gefunden. Nach mancherlei Schwierigkeiten „treffen ſich die Liebenden in einem unter einer Schleuſe gelegenen Raum und geben ſich dem Genuß des Augenblicks hin, ohne zu bemerken, daß ſie vom Scheich beobachtet und verfolgt werden. Von dem Gefühl der Rache beſeelt, begibt er ſich in die unterirdiſchen Gewölbe, verſchließt ſorgfältig das Schleuſenzimmer, öffnet dann die Schleuſe und läßt die gewaltigen Waſſermaſſen auf die Eingeſchloſſenen herabſtürzen. Von Sekunde zu Sekunde wird der Luftraum zwiſchen dem Waſſerſpiegel und der Decke geringer, bis ſchließlich der ganze Raum vom Waſſer ausgefüllt wird und die Liebenden darüber elend zugrunde gehen“ [1].

„Als vor einigen Jahren die Verbrecherin Grete Beyer ihren Bräutigam ermordete, indem ſie ihn zuerſt betäubte und dann, während er bewußtlos im Seſſel lag, durch einen Schuß in den Mund tötete, konnte man wahrhaftig dieſe ſcheußliche Szene, natürlich von Schauſpielern imitiert, wochenlang in einem Magdeburger Kinematographen ſehen, ohne daß die Polizei dagegen eingeſchritten wäre.“ [2] Solche Roheiten ſind nicht etwa vereinzelt; ſie durchziehen einen bedeutenden Bruchteil der Kinoſtücke; die Senſationsſucht der Regiſſeure läßt ſie immer nach neuen Gefühlloſigkeiten und nervenvergiftenden Aufregungen ſuchen. Wie verrohend das beſonders auf die Jugendlichen wirken muß, kann man ſich denken.

Eine andere Anklage gegen die Lichtſpielbühne lautet auf Unſittlichkeit, ſie gehe darauf aus, pikante und obſzöne Stücke zu ſpielen, um das Publikum anzulocken, und werde ſo ein Gift für die moraliſche Geſundheit des Volkes. Der Vorwurf iſt hart; iſt er unverdient? Die Kinoleute wehren ſich, gerade in den letzten Jahren ſeien die Zuſtände beſſer geworden; die Kinoreform habe auch in dieſer Beziehung die Bühne gehoben. Das mag für manche Stücke und für manche Theater Geltung haben; iſt aber der Vorwurf nicht doch im allgemeinen noch begründet? Eine Durchſicht der Filmbeſchreibungen in den verſchiedenen Fachzeitſchriften zeigt, daß ein Großteil der Dramen und Komödien das chriſtliche Sittengeſetz verletzen, wenn nicht in der Art der Darſtellung, ſo doch im Inhalt. Die von allen ernſt denkenden Kreiſen — ohne Unterſchied des Bekenntniſſes und der Richtung — erhobenen Klagen und Anklagen beſtätigen es.

Den Selbſtmord bezeichnen viele Stücke als erlöſenden Ausgang; man nennt ihn ein „Sterben in Schönheit“, umkränzt ihn mit Blumen und

[1] „Erſte Internationale Filmzeitung“, 8. Jahrgang, Nr 2, S. 53.
[2] „Dürerbund“, 100. Flugſchrift zur Ausdruckskultur, S. 30.

ehrfurchtsvoller Andacht; ein Zwiſchentitel meldet: „Er ſuchte und fand den Frieden.“ Als ob es etwas ganz Selbſtverſtändliches wäre, werden die chriſtlichen Begriffe von Moral und Treue, von Ehe und Sittlichkeit umgewertet; Ehebrecher und Lebemänner ſpielen die Hauptrolle; Chambre-séparée-Abenteuer, eindeutige Liebesſzenen, umwoben mit dem ganzen Zauber farbenprächtiger Darſtellung, feſſeln die Blicke. Mit aufdringlicher Gewalt prägen ſich dieſe Bilder in Seele und Phantaſie. Das Dunkel, das die Zuſchauer umringt, zwingt die Sinne mit noch größerer Macht auf die Szenen hin; die leichte, prickelnde Muſik löſt wieder andere Hemmungen, und ſo iſt es kein Wunder, daß der tiefe Eindruck ſolcher Stücke jahrelang geübter Reinheit die Todeswunde gibt.

Man ſage nicht, im Theater, Variété und an all den andern Vergnügungsorten gehe es gerade ſo zu. Das mag ſein, aber im Operettentheater, im Kabarett bildet das Kind die Ausnahme, im Kino iſt es die Regel[1]. Man ſage nicht, die Romane ſeien gerade ſo ſchlimm, in der Schundliteratur werde in gleicher Weiſe auf die niederen Inſtinkte des Menſchen ſpekuliert — das hieße den Grundſatz vertreten: weil du ein Spitzbube biſt, darf ich ein Gauner ſein. Zudem macht es noch einen Unterſchied, ob etwas nur erzählt oder in lebendiger, packender Darſtellung vorgeführt wird. Es iſt nicht dasſelbe, ob in einem Roman ein Streik beſchrieben wird, oder ob er in einem Orte, in dem die Arbeiter gerade dieſes Kampfmittel gebrauchen, mit all ſeinen aufreizenden Straßenſzenen auf der Bühne dargeſtellt wird. Es iſt ein großer Unterſchied, ob es heißt: Sie küßte und umarmte ihn, oder ob Aſta Nielſen das mit dem ganzen Temperament ihrer Leidenſchaft vorſpielt.

Wie die Darbietungen des Kino heute ſind, bieten ſie eine Gefahr für die Moral des Volkes und der Jugend. Das iſt keine Übertreibung; auch die begeiſtertſten Lobſprüche auf die Lichtbildbühne, die heftigſten Angriffe

[1] Die Düſſeldorfer Kinokommiſſion hat eine Unterſuchung über den Beſuch der Kinos durch Schulkinder veranlaßt. „Es iſt dabei feſtgeſtellt worden, daß z. B. von 30886 Kindern im Alter von 6 bis 14 Jahren in der inneren Stadt, wo die Kinos beſonders verlocken, 18252 (59%) ein Lichtſpieltheater im Zeitraum eines Jahres beſichtigt haben. 11242 (36,5%) davon waren während dieſes Jahres mehrmals, 2498 allmonatlich, 1175 allwöchentlich und 57 gar täglich im Kino geweſen. Von 2181 Kindern waren 7400 Abendvorſtellungen beſucht worden, obwohl auch in Düſſeldorf die Einrichtung beſteht, daß gewiſſe Filme, die Kinder nachhaltig beeinfluſſen können, nicht vor abends 8 Uhr gezeigt werden dürfen. Hiermit decken ſich auch die Erfahrungen einer Kölner Kinokommiſſion.“ („Bild und Film“, 3. Jahrgang, 3./4. Heft, S. 54.)

der Kinoleute gegen die „Sittlichkeitsschnüffler" schaffen Tatsachen nicht aus dem Wege. Ich führe einige Titel mit den Begleitbemerkungen an, wie ich sie in den Annoncen gefunden habe.

Die blutige Liebessünde. Im Sektrausch; aus dem Tagebuch einer Chansonette, 2 Akte. Max will „sie" knipsen; Seebad-Humoreske. Die Schuld der Mutter. Die Augen der Bajadere. Ein Freibad im Urwald; das gestörte Liebesidyll im afrikanischen Lauburwald. Das Kind der Sünde. Das 11. Gebot: Du sollst nicht stören deines Nächsten Flitterwochen; Lustspiel in 2 Akten. Das Mädchen ohne Ehre. Die Diva in Nöten; ein sehr pikantes Lustspiel in 3 Akten. Der D-Zug der Liebe. Die Kameliendame. Frou-Frou, 5 Akte, aus den Memoiren einer Prima-Ballerina; Tango, Ballettszenen; Sensation, pikant! Die Schuldige; Ehebruch, dezent dargestellt. Der vertauschte Badeanzug. Im Mädchenpensionat; polizeilich freigegeben. Die Rache des Radscha, Romantik des Haremslebens, Drama in 3 Akten.

Ich glaube, da ist es keine Übertreibung, wenn es in dem Erlaß des Kgl. Konsistoriums von Magdeburg heißt: „Zurzeit bedeutet das Kinowesen mit seinen vielfach recht bedenklichen, verrohenden und entsittlichenden Einflüssen ein Unglück für unser Volk; es hat sich das Losungswort erwählt: Erlaubt ist alles, was gefällt. Den größten Schaden an Leib und Seele tragen die Kinder davon, die den großen Hauptteil der Besucher stellen."[1] Man wird es den Bischöfen nicht zum Vorwurf machen können, wenn sie in ihrem Hirtenbriefe schreiben: „Das schlimmste ist, daß auch diese an sich großartige Erfindung vielfach zur Schlechtigkeit mißbraucht, daß die Lichtbildbühne vielfach zu einer neuen Schaubühne der Unzucht gemacht wird."

Diese Zustände verlangen gebieterisch eine Reform. Die Bedeutung und der Einfluß des Kino ist zu groß, als daß nicht ein Großteil der moralischen Gesundung auf dem Spiele stünde. Es ist wahrhaftig nicht gleich, ob von den 14—18 Millionen Meter Filmen[2], die in Deutschland jährlich eingeführt oder produziert werden, mehr als die Hälfte Geschmacklosigkeit und Unsittlichkeit fördern. Der Einfluß, den solche Stücke haben, ist gar nicht zu vergleichen mit dem Einfluß der Romane; man muß sich einen ganz andern Maßstab angewöhnen. Der Redakteur der „Lichtbild-

[1] Vgl. „Der Reichsbote" vom 25. Januar 1914, Nr 21.

[2] Die Zahl ist berechnet nach einer Statistik der Berliner Filmzensur, die Professor Dr Brunner veröffentlichte. Danach wurden im Juni 1912 der Behörde 143000 m vorgeführt, im September 160500 m. Da in Berlin fast alle Filme, die in Deutschland gespielt werden, zur Prüfung kommen, dürften die Zahlen wohl dem tatsächlichen Verbrauch entsprechen.

bühne", A. Mellini, hat berechnet, daß diese Sensationsfilme, die gewöhnlich in 65 Kopien ausgegeben werden, vor ca 6 Millionen Menschen — allein in Deutschland — gespielt werden und all ihre seelischen Wirkungen ausüben. „Jeder Asta-Nielsen-Film hat sogar seine 13 Millionen Besucher." Wo ist der Roman oder das Theaterstück, das mit solchen Zahlen in Wettbewerb treten könnte?

Niemand wird leugnen, daß es sich beim Kino um eine ernste Sache, um eine Angelegenheit unseres ganzen deutschen Volkes handelt. Hier tut kraftvolles Handeln not. Die Lichtspielbühne soll nicht unterdrückt werden — an solche Donquichotterien wird wohl niemand denken —, aber sie soll veredelt, zu einer wirklichen Volksbildungsstätte gemacht werden. Manches ist in den letzten Jahren schon geschehen, das ist kein Zweifel. Die Zentralgenossenschaft der christlich-bayrischen Bauernvereine z. B. hat mit ihrem Wanderkino bewiesen, daß private Initiative und Betätigung ihren großen Wert hat. Man hat Gemeindekinos gegründet oder wenigstens Privatunternehmen unterstützt[1]; einzelne Kreise und Ämter haben schon Wanderkinos eingerichtet und veranstalten Vorstellungen in den einzelnen Gemeinden des Bezirks. Auch der Metzer Katholikentag empfahl den Katholiken „eine nachdrückliche Unterstützung der Gemeinde-Kinoreformbewegung sowie der jetzt schon tätigen Kinoreform-Institute, die einer ästhetischen und ethischen Hebung des Kinos die Wege bahnen". Die Stadt- oder Gemeindeverwaltung hat hier sicher eine große und notwendige Aufgabe, die sich nicht in der Auflage finanzpolitischer Steuern erschöpfen darf. Die Lustbarkeitssteuer soll an der Reform mitarbeiten; das wird sie aber nur dann, wenn sie nicht wahllos aufgelegt und eventuell gar zur Erdrosselungssteuer wird. Eine wertvolle Anregung hat die „Wiesbadener Vereinigung zur Bekämpfung von Schund und Schmutz in Wort und Bild" gegeben, „die für die Volksbildung wertvollen, die belehrenden, eventuell auch die aktuellen Films steuerfrei zu lassen; die dramatischen und humoristischen nach ihrer Länge zu besteuern".

Die Kinoreform sollte eigentlich vom Volke ausgehen; es sollte sich die Schundkinos nicht gefallen lassen und sie boykottieren; es sollte sein eigener Zensor sein. Aber Utopien soll man nicht nachgehen. Wie die Sache jetzt liegt, ist ohne gesetzliche Zensur an eine Besserung der Verhältnisse nicht

[1] Vgl. Dr W. Warstat und Fr. Bergmann, Kino und Gemeinde, M.-Gladbach 1913, Volksvereinsverlag.

zu denken. Diese Zensur muß eine andere sein für Erwachsene als für Kinder. Manches ist ja für den Mündigen zulässig, was dem Kinde schwer schadet. Bei einer Rundfrage, welche die „Erste Internationale Filmzeitung" (7. Jahrg., Nr 51) an 30 hervorragende Persönlichkeiten gerichtet hat, haben sich nur vier gegen eine solche Zensur ausgesprochen. Bis jetzt existiert die Zensur entweder gar nicht, oder sie ist in den einzelnen Staaten verschieden geregelt. Um diesem Wirrwarr in der Prüfung der Filme, der für die Fabrikanten und Theaterbesitzer große Unannehmlichkeiten im Gefolge hat, ein Ende zu machen, würde wohl am besten eine Reichs-Kinozensur eingeführt werden. Wie im neuen württembergischen Gesetze, müßten allerdings auch der Ortszensur einige Rechte eingeräumt werden. Diese Zensur darf nicht der Willkür der Polizei überlassen sein, es müssen die Gesetzesparagraphen genaue Normen festsetzen. Vor allem kann es nicht Aufgabe der Polizei sein, den Geschmack des Volkes zu erziehen, sondern sie hat die öffentliche Vorführung staatsgefährdender, verrohender und unsittlicher Bilder zu verhindern.

Aber dieser Kampf gegen den Schund und Schmutz der Lichtspieltheater darf nicht allein durch Polizeimaßregeln und Gesetze geführt werden, er muß eine Sache des ganzen Volkes werden. Alle müssen sich bewußt sein, welch hohe Werte auf dem Spiele stehen. Die Lichtspielbühne hat eine Einwirkungskraft, wie sie kein Theater und keine Literatur je ausgeübt. Die Frage ist: wird sie eine Quelle wahrer Volksbildung und edler Unterhaltung, oder wird sie Entsittlichung und Entnervung in Millionen unseres deutschen Volkes hineintragen?

P. Browe S. J.

Claudels Violäne und Hauptmanns Odyſſeus.

Schon lange nicht mehr hat eine Bühnenſpielzeit zwei mit ſolcher Spannung erwartete Aufführungen geſehen, zwei mit ſo lautem Jubel und zugleich mit deutlichem Widerſpruch aufgenommene und dabei innerlich ſo vollkommen gegenſätzliche Stücke wie „Verkündigung“ von Paul Claudel und „Der Bogen des Odyſſeus“ von Gerhart Hauptmann.

Kaum hatte man im Januarheft der „Neuen Rundſchau“ den Text des Hauptmannſchen Dramas leſen können, da bemühte ſich Alfred Klaar in der Weihnachtsnummer der „Voſſiſchen Zeitung“ um den Nachweis, daß der Dichter in dieſer vollgültigen Schöpfung zur Herrſchaft über ſeine Traumbilder durchgedrungen ſei, daß er die auf der griechiſchen Reiſe neu erlebte homeriſche Überlieferung aus ſeinem und aller modernen Menſchen innerſtem Bedürfnis ſiegreich umgedeutet habe. In der „Neuen Freien Preſſe“ (Nr 17730) urteilte Stefan Hock: „‚Der Bogen des Odyſſeus‘ iſt mir nicht nur das Höchſte, was Gerhart Hauptmann je gelungen iſt, und damit zugleich das bedeutendſte deutſche Drama der jüngſten Zeit, ſondern — meiner innigen Überzeugung nach — ein Höhepunkt des deutſchen Dramas überhaupt.“ Paul Schlenther ſprach im „Berliner Tageblatt“ am 11. Januar 1914 von einem „großen, meiſterhaft gefügten Werke europäiſcher Dichtkunſt“. In ſchroffem Gegenſatz dazu erklärte Johannes Eckardt („Über den Waſſern“, Januar 1914), Hauptmann habe uns „wieder enttäuſcht“, und Karl Strecker (Unterhaltungsbeilage der „Täglichen Rundſchau“ Nr 300) empfing gar den Eindruck, als ob hier die Odyſſee „mit der dramatiſchen Chauſſeewalze“ bearbeitet werde, „damit das Publikum daran ſeine platte Freude habe“. Auch nach der erſten Aufführung (im Deutſchen Künſtler-Theater zu Berlin am 17. Januar 1914) blieben die Meinungen geteilt. Zurückhaltender als etwa Alfred Klaar, begrüßte Rudolf Pechel im „Literariſchen Echo“ (XVI 688) das Drama immerhin als einen „Markſtein“, daß Hauptmann „in ungebrochener Kraft ein ausgereiftes Werk zu ſchaffen vermochte“. Dagegen nannte Richard Nordhauſen („Münchener Neueſte Nachrichten“ Nr 34) das Stück „zu neun Zehnteln überflüſſig“, und in der „Neuen Freien Preſſe“ (Nr 17763) ſchreibt Paul

Goldmann: „Die Nachbildung gibt die Schönheiten der alten Dichtung nicht wieder, erſetzt ſie auch nicht durch neue dichteriſche Schönheiten, ja verwandelt ſie zuweilen in ihr Gegenteil.“

Vielleicht nicht ganz ſo ſcharfen Tadel, aber ſicher viel voller klingendes Lob fand Claudels „Verkündigung“, die in deutſcher Sprache zum erſtenmal am 3. Oktober 1913 in Hellerau aufgeführt wurde. In den „Münchener Neueſten Nachrichten“ (1913, Nr 522) gab Hans Brandenburg zwar zu, daß Claudel „ein wirklicher Dichter“ ſei, den man durch „bedachtſames Urteil und vielleicht ſogar heilſame Unterſchätzung“ mehr fördere als durch „Weihrauchgewölk“. Aber eine „ſubjektive Lyrik“ oder eine „uferlos pſalmodierende myſtiſche Rhetorik“ überwuchere die allerdings vorhandenen „objektiven Züge zum großen Drama“. Ein Kritiker der „Kölniſchen Zeitung“ (1913, Nr 1129) fand die „deklamatoriſche, oft in Gemeinplatz und Phraſe ausartende Sprache ſchließlich langweilig“. Die „größte Schwäche“ des Stückes, das freilich „in manchen Szenen wie der Dämmerſchein eines gotiſchen Domes“ leuchte, ſei „die innere Unwahrheit“. Anderſeits weckte dieſes katholiſche Drama auch bei durchaus nicht katholiſchen Kritikern ſo hohe Begeiſterung, daß die „Kölniſche Volkszeitung“ (1914, Nr 45) unter Hinweis auf die Études vom 20. Februar 1913 und das „Hochland“ vom Mai 1913 mit Recht zur Beſonnenheit mahnte. In der Tat wirkt eine Zuſammenſtellung, die ſich in „Kirche und Welt“ (Beilage zur „Germania“, 2. November 1913) findet, geradezu beängſtigend. Da urteilt Charles Louis Philippe: „Claudel iſt der größte lebende Schöpfer“, nach Romain Rolland reicht ſeine Rede „an die homeriſche Größe“, nach Les Marges iſt er „eines der größten Genies, die jemals gelebt haben“. Für Thomas Mann wird die „Verkündigung“ ſeit Jahren „das ſtärkſte dichteriſche, überhaupt künſtleriſche Erlebnis“, für Wolf Dohrn iſt Claudel „in der Kunſt das letzte große Naturereignis“. Emil Strauß ſchreibt: „Er hat ſeiner Zeit ſein Drama wie ein Gebirge in den Weg geſtellt, das ſie muß erſteigen können, wenn ſie weiter will“, und Chriſtian Beck erklärt: „Wie alle Wellen eines Fluſſes um ein Gebirge herum ſich dichter drängen, ſo ſcheint der Lauf der Zeiten raſcher und ihre Richtung deutlicher in dem Werke dieſer vier Genies: Aiſchylos, Dante, Shakeſpeare, Claudel.“

Ein ſolches Widerſpiel der Anſichten, mag es ſich auch gewöhnlich in beſcheideneren Grenzen bewegen, iſt für niemand, der die Theaterkritik verfolgt, etwas Auffallendes. Nicht deshalb lohnt es ſich, die beiden Stücke nebeneinander zu ſtellen, ſondern weil in ihren Hauptgeſtalten zwei Ge-

dankenwelten lebendig, zwei entgegengeſetzte Geiſtesmächte dichteriſch offenbar werden: in Hauptmanns Odyſſeus ein neues Heidentum, in Claudels Violäne das immer alte und immer neue Chriſtentum. Wie der zum katholiſchen Glauben ſeiner Kindheit zurückgekehrte Lothringer die Tragik des Leidens künſtleriſch bewältigt, wie unter derſelben Tragik der dem Chriſtentum entfremdete Schleſier unkünſtleriſch zuſammenbricht — das weckt tiefſte Teilnahme.

Odyſſeus muß zehn Jahre lang auf dem Meere treiben, weil er den Gott Poſeidon ſchwer beleidigt hat. Endlich kehrt er unter dem Schutz der Pallas heim, bei Homer nur äußerlich ein Bettler, innerlich ein Held — bei Hauptmann auch innerlich gebrochen, faſt wahnſinnig geworden vor Elend. „Er muß das Leben tragen! weitertragen! und ein Elend ſchleppen ohne Maß und Ziel", jammert er verzweifelnd. „Wer biſt du?" fragt ihn Telemach, und er antwortet: „Ein Verzweifelter!" Er wagt nicht mehr zu glauben, daß er Odyſſeus iſt, denn Telemach verabſcheut ihn ja! Und Odyſſeus lebt als unſterblicher Held in den Liedern der Griechen — er aber iſt „ein Bündel ſchlechter Lumpen!" Zwar wirft er ſich mit widerlich wilden Küſſen auf ſeinen alten Vater Laertes, aber dann drehen ſich die beiden von Schmutz ſtarrenden Geſtalten in blödem Tanze, ſo daß auch dieſes Wiedererkennen nur wie das augenblickliche Aufleuchten eines halberloſchenen Bewußtſeins wirken kann. Äußerlich wächſt Odyſſeus allmählich wieder zu der verlorenen Kraft empor: er legt wie in jungen Tagen die Sehne um die Enden des furchtbaren Bogens. Aber die innere Spannkraft ſeiner Seele zu erneuern vermag er nicht. Seinem Sieg über die Freier fehlt die Größe. Nicht als König, der heilig und furchtbar Gericht hält, ſtraft er die Schänder ſeines Hauſes, ſondern vor „Mordluſt" hüpft ihm das Herz, mit wollüſtiger Rache läßt er die Pfeile ſchwirren, um dann argwöhniſch zu fragen:

Was wird die Mutter ſagen, Telemach,
Daß ich ihr ſchönſtes Spielzeug ſchon zerſchlug?

Das ſind die letzten Worte des Dramas. Den Palaſt ſeiner Ahnen mag der Irrfahrer wieder betreten, zum Glauben an ſein Weib und an ſich ſelber kann er nicht heimkehren, denn leben heißt ihm zweifeln:

O Mißtraun, das in meiner Seele niſtet
Und wie ein bittres Gift im Blute kreiſt!
Wie könnt' ich atmen, könnt' ich nicht auch mißtraun:
Den Göttern, wieviel mehr den Menſchen, ja
Selbſt mir.

Daher kann es künſtleriſch nicht glaubhaft werden, daß bei der Rückkehr dieſes Odyſſeus die verſiegten Brunnen der Inſel wieder zu rauſchen beginnen. Zu einer dämoniſchen Verbindung mit den Naturkräften, die Ernſt Heilborn („Frankfurter Zeitung“ 1913, Nr 357) annehmen möchte, fehlt jede Vorausſetzung. Der Donner, der ſich wunderbar zur rechten Zeit einſtellt, grollte „ſchon ſeit Tagen um die Schultern des Nereiton“. Der vermeintlich „göttliche“ Hornton in den Bergen erweiſt ſich als ein kindiſches Spiel des alten Laertes. „Und kam ich etwa“, fragt Odyſſeus, „ſeit ich von der Heimat ſchied, näher den Göttern?“ „Ich haſſe dich und ſpotte deiner . . . Du zahnloſes, neidgrünes, panſchendes Waſchweib!“ brüllt er vom ſichern Strande Poſeidon an, und durch dieſen kleinlichen Wutausbruch zeigt er handgreiflich, wie bedeutungslos für ein Leben voller Leid und Zweifel „Götter“ ſein müſſen, die einander ſo ungöttlich befehden wie Pallas und Poſeidon. Ungewiß und troſtlos ſteht der Sterbliche im engen Kreis des Erdendaſeins. Edle Würde ſchwindet, und roheſte Sinnlichkeit — in den Freiern breit ausgemalt — tritt unverhüllt hervor. Der Menſch iſt nicht mehr als ein zahmes Haustier, „das ſeine Hürde, vom Völkerhirten nicht bewacht, durchbricht“. Nur törichte Jugend kann ſich darüber hinwegtäuſchen, wie grauſam „eines Mannes Schickſal iſt“, wie gar nichts in feſter Dauer verharrt,

> . . . wie ſich Welt und Götter ihm — und Welt
> Und Götter ihn verwandeln müſſen, ehe
> Er reif iſt für den Tod, dem er ſtets zuläuft.

Öde, kalte Nacht iſt die Welt des Hauptmannſchen Odyſſeus — ein ſtrahlender Sommerhimmel leuchtet über dem Leid der Dulderin Violäne. „Wer ſeid Ihr, junges Weib?“ fragt der Baumeiſter Peter von Ulm ſie, „und worin ward Gott Euch ſo beſonders offenbar, daß die Hand, die ſich auf Euch mit Wünſchen legt, und der ganze Leib verwelken, als wären ſie dem Geheimnis ſeiner Wohnung nah gekommen?“ Schon am erſten Tage, nachdem die unreine Begierde den Baumeiſter hingeriſſen hat, befällt ihn der Ausſatz. Als er ſpäter einmal Violäne wiederſieht, offenbart er ihr die grauenhafte Krankheit. Und wie er dann ſo ganz arm und ohne Leidenſchaft vor ihr ſteht, da kann ihr kindlich ahnungsloſes Herz nicht anders: ſie gibt ihm zum Abſchied unter Tränen reinſten Mitleids einen Kuß. Und derſelbe Gott, der Peter geheimnisvoll mit dem Ausſatz geſchlagen hat, hebt nun ebenſo geheimnisvoll ſeinen Schutz auf und läßt es geſchehen, daß die unſchuldige Violäne von der ſcheußlichen Krankheit angeſteckt wird. Das iſt für ſie ein entſetzlicher Schlag. Denn ſie fühlte

ſich ſo ſicher in geordnete Verhältniſſe geſtellt, ſo ſorglos auf dem freien, reichen Hofe ihres Vaters, ſo ſelig als Braut ihres geliebten Jakobäus! Als die Lerche trillernd in den Himmel ſtieg, hat ſie mitgejubelt: „Ah, wie ſchön iſt dieſe Welt, und wie bin ich glücklich!“ Mit ſieghafter Güte hat ſie dem kranken Peter geſagt: „Vergebt mir, daß ich ſo glücklich bin, daß mein Geliebter mich liebt, daß ich ſeiner gewiß bin, denn ich weiß, daß er mich liebt, und daß er und ich ganz gleich fühlen, und daß Gott mich geſchaffen hat, damit ich glücklich ſei, und nicht für Schmerz und Mühſal.“ Das alles iſt jetzt dahin — und ohne ihre Schuld! Nie wird ſie mit Jakobäus vereint werden. Sie muß das Vaterhaus und alle Gemeinſchaft der Menſchen verlaſſen und hilflos zuſehen, wie die ekelhafte Seuche ihre junge Schönheit zerfrißt.

Aber ſie erliegt ihrem Schmerze nicht, ſie überwindet ihn mit wunderbarer Kraft. Ihre Schweſter Mara hat den unglückſeligen Kuß geſehen und mit argliſtiger Deutung Jakobäus davon benachrichtigt, den ſie dadurch der ſchöneren Nebenbuhlerin entreißen will. Als nun Violäne ihrem Bräutigam die unheilbare Krankheit offenbart, und er ſie für ſchuldig hält, da nimmt ſie ſchweigend den Verdacht der Untreue auf ſich, damit Mara glücklich werde und damit Jakobäus ihr als einer Unwürdigen nicht nachtrauere. Denſelben Abend noch geht ſie „zu den Ausſätzigen in den Niederungen der Ach“. Nicht wie eine allem irdiſchen Gefühl Erſtorbene, ſondern mit einem herzzerreißenden Schrei unauslöſchlicher Liebe zu Jakobäus wankt ſie hinweg. Jahre verrinnen. Die Krankheit frißt unaufhaltſam weiter, zerſtört ihr die Augen und läßt ihr ſchließlich kaum noch die Hoffnung auf das chriſtliche Mitleid, weil es den Leuten gar zu ſchrecklich ſcheint, „daß man ſo ein Gezücht noch aufpäppeln muß“. Aber in der furchtbaren Nacht ſind der Blinden ewige Sterne aufgegangen. Nun erfüllt ſie ſelber, was ſie einſt dem ausſätzigen Peter von Ulm zugerufen hat: „Muß man ſchon vergehn, o dann ſei's über goldenem Leuchter wie die Oſterkerze mitten im Chor, der ganzen Kirche zu Ehren!“ Der Mann iſt Prieſter, aber das Weib iſt Opfer — für ſich ſelbſt, für das kaiſerloſe Reich, für die bedrängte Kirche Gottes. Allen Jammer der Zeit nimmt ſie auf ſich, um zu dulden „an der zerfahrenden Chriſtenheit Stelle“. Denn „Kraft wohnt im Leide, wenn es ſo freiwillig iſt wie die Sünde“.

Und weil ſie ſo über alle irdiſche Schwachheit hinausgehoben iſt, ſo ganz in Gottes Liebe brennt, darum wird das Wunder, das ſie am Weihnachtsabend wirkt, ohne weiteres begreiflich. Mara iſt mit ihrem

toten Kinde, da ſie nirgends Troſt findet — Jakobäus weilt in der Ferne —, zu der grauſam verſtoßenen Schweſter geflüchtet und verlangt von ihr in wahnſinnigem Schmerz, daß ſie es zum Leben erwecke. In demütigem Entſetzen ſchrickt Violäne vor dem Anſinnen zurück, aber Mara drückt ihr die Leiche in die Arme und raſt und fleht. Da tönen die Glocken der Mitternachtsmeſſe und zugleich künden Trompetenſtöße das Nahen des neugewählten Königs, der zur Krönung nach Speyer zieht. Die Frauen durchleben betend das Geheimnis der heiligen Nacht. Und wie jahrelang das Leid, ſo ſtrömt nun alle Freude der Chriſtenheit in Violänes Seele zuſammen und eint ſich mit dem liebenden Gedenken an Jakobäus zu einem himmelſtürmenden Ruf nach Leben für das tote Kind. Und der Ruf wird erhört. Die göttliche Kraft, die zu übermenſchlichem Leiden befähigt hat, wandelt ſich an dieſem großen Weihnachtstage, wo „alle Freude“ geboren wird, wie von ſelbſt zur Wunderkraft, die Leben ſpendet.

Als aber das Kind die Augen aufſchlägt, erkennt Mara, daß ſie nicht mehr ſchwarz ſind, ſondern blau wie die Augen Violänes. Da flammt ihre eben erſt in reuiger Dankbarkeit erloſchene Eiferſucht von neuem empor: denn nun wird Jakobäus noch ſehnſüchtiger als bisher an die verlorene Braut ſeiner Jugend denken. Mit heimtückiſchem Haß führt ſie ihre blinde Schweſter in eine Grube und ſtürzt einen mit Sand beladenen Karren auf ſie hinab. Peter von Ulm, der vom Ausſatz geheilt iſt, findet die Sterbende und trägt ſie in ihr väterliches Haus — zu neuen Triumphen des Leidens. Sie hört von Jakobäus, daß der Glaube an ihre Schuld ihn nicht gehindert hat, ihr nachzutrauern. Sie kann ihm auch durch den Schwur, daß ſie rein ſei, ſeinen Schmerz nicht nehmen. Aber ſie kann mehr: ſie lehrt ihn, daß der Becher, aus dem ſie getrunken habe, für ihn nicht bitter ſein dürfe. „Hab du“, ſagt ſie, „hab du von Violäne dieſes, Geliebter: die Übermittlung des Kreuzes, Bitternis, bitter wie Myrrhe.“ Er ſoll nicht mehr froh werden, bis er ſie dort wiederſieht, wo keine Träne mehr fließt. Das Kind mit den blauen Augen ſoll das heilige Vermächtnis dieſer leidverklärten Liebe ſein. Der armen Mara aber ſoll er vergeben, er ſoll auf der angeſtammten Erde treu mit ihr arbeiten, bis der ferne Ruhetag kommt, wo ihm Violäne das Tor der Ewigkeit öffnet. Und Jakobäus begreift und vergibt und beginnt ſeinen Leidensweg mit dem von ganz unirdiſchem Jubel durchbebten Ruf: „O meine Braut im Blütenhag, ſei mir gegrüßt. . . . Es iſt gut ſo. Mein iſt nicht das

Glück, mein iſt der Wunſch! Er wird mir nicht entriſſen werden. Und mein iſt nicht die ſtrahlende, unverſehrte Violäne, ſondern die ausſätzige, mit einem bittern Lächeln über mich gebeugt und in ihrer Seite die zehrende Wunde!"

Welche Gegenſätze!

Odyſſeus wirft das verſchuldete Leiden zwar äußerlich von ſich, aber innerlich iſt er unheilbar verwundet, ja getötet. Violäne wird von ihrem unverſchuldeten Leiden nicht frei, ſie ſtirbt daran, aber ihre Seele erhebt ſich gerade durch das Leid zu einem Leben voll heldenhafter Größe. Beide Dichter verweben in ihre Schöpfung das Geheimnis des Wunders; aber während bei Hauptmann das Wunderbare nur angeklebter Zierat iſt, dem der Zweifel den unechten Glanz völlig raubt, muß ſogar der wahrlich nicht wundergläubige Fritz Engel („Berliner Tageblatt" 1913, Nr 505) zugeben, daß Claudel als „ſehr begnadeter Dichter" auch den, der „antitheologiſche Bedenken" hat, zum Schweigen bringt und in ſeinen Glauben einhüllt.

Die Weltanſchauung des Hauptmannſchen Stückes iſt nicht tragiſch, ſondern gräßlich, unmenſchlich und darum auch undichteriſch. Was in die Tierheit herniederzieht, hat bei dieſen Griechen eine dumpfe, unwiderſtehliche Kraft; was über die Tierheit hinausſtreben möchte, wird von Zweifeln gelähmt. Das Leben iſt eine ewige Bergeslaſt auf einer ächzenden Bruſt, ſchwarze Finſternis vor lichtgierigen Augen, hölliſcher Hohn als Antwort auf unſtillbares Sehnen nach Glück. Ein ſolches Schickſal iſt ſinnlos und nicht tragiſch. Denn die Tragik iſt eine Kunſtform, und jede Kunſtform verlangt den Ausgleich der Gegenſätze, damit ſie unter dem Schweigen aller Begierde zum ganzen Menſchen ſprechen, den ganzen Menſchen zur inneren Freiheit beglückenden Schauens emporführen könne. Hauptmann vermag den Sturm nur zu entfeſſeln: der Dichter muß die Macht haben, Stille zu gebieten; er mag den Menſchen zermalmen, aber gerade dann muß er ihn erheben. Alfred Klaar hat das in der „Voſſiſchen Zeitung" (1914, Nr 31) mit denſelben Worten anerkannt, mit denen er den innerſten Wert des Hauptmannſchen Stückes bezeichnen will: es greife an alle Gemüter, „die im Drange des Lebens ſich zu verlieren fürchten und aus den Trümmern von Hoffnungen und Enttäuſchungen ihr Selbſt wieder aufbauen". Gewiß: Trümmer und Aufbau müßten wir in dieſem Odyſſeus ſehen, dann könnten wir mitleben „bis zur innerſten Erſchütterung". Aber der Aufbau mißlingt nach des Helden eigenen Worten, und

darum ſind wir mehr als erſchüttert, wir ſind niedergedrückt. Wir empfinden Mitleid, aber wir empfinden nicht die Katharſis großer Kunſt.

Bei Claudel iſt beides in gleich überwältigender Wahrheit: Zertrümmerung und Aufbau. Das ſtrahlendſte Glück geht grauſam unter — und aus der ſchrecklichen Nacht erhebt ſich leuchtend der leidende Menſch in verſöhnender Größe, in lebenſpendender Kraft, in der Zuverſicht ewigen Triumphes. Da muß auch das ſchwerſte Leben des Lebens wert erſcheinen, denn da iſt keine Frage mehr ohne Hoffnung auf Antwort, kein Schmerz mehr ohne Ausſicht auf Linderung, da iſt volle Menſchlichkeit und damit der einzige Boden tragiſcher Kunſt. Und Kunſt und Leben klingen in den Worten zuſammen, die wie ein Widerſchein aller Weisheit und Schönheit über den Tiefen und Höhen dieſer Dichtung leuchten: „Heißt leben der Zweck des Lebens? Sind die Füße der Gotteskinder an dieſe armſelige Erde geheftet? Er heißt nicht leben, ſondern ſterben, und nicht das Kreuz zimmern, ſondern es beſteigen und unſer Beſitztum lachend verſpenden! Darin wohnt die Freude, darin die Freiheit, darin die Gnade, darin die ewige Jugend!"

Wer meinen möchte, dieſe Gedanken ſchwebten wirklichkeitsfremd über dem Handel und Wandel von heute, der bedenke, daß Claudel ſie nur deshalb dichteriſch ſo rein verkörpern konnte, weil er ſich auch im Leben vor ihnen beugt. Und im Leben iſt Claudel kein beſchaulicher Einſiedler, ſondern Generalkonſul der Franzöſiſchen Republik, früher in Frankfurt a. M., jetzt in Hamburg.

Der wahren Wirklichkeit fern iſt vielmehr der andere, dem ungeſtört der Winter in Italien verſtreicht, der Sommer in den ſchleſiſchen Bergen, der nicht zwiſchen harten Dingen ſchaltet, ſondern zwiſchen den Gebilden ſeiner Träume, der ſucht und nicht findet, ſchaut und nicht erkennt: dem vollen Leben entfremdet iſt Gerhart Hauptmann.

Jakob Overmans S. J.

Aus Björnſtjerne Björnſons Todesjahr.

Vor einigen Monaten hat Nulle Finſen, die langjährige Freundin der Familie Björnſon, ein Buch herausgegeben unter dem Titel: Fra Björnsons sidste Aar (Aus Björnſons letztem Jahr). Erinnerungen an Auleſtad und Paris (bei Gyldendal in Kopenhagen und Kriſtiania). Nulle Finſen war faſt ſtändig um Björnſon in ſchwerſter Todeskrankheit. Mit eigenen Augen ſah ſie dieſes Leben verlöſchen, das in ſeiner Fülle und Kraft unſterblich ſchien. Was wir aus ihrem Büchlein über die letzten Stunden und Worte eines Dichters erfahren, auf den nicht bloß Norwegen, ſondern die ganze Welt zu lauſchen pflegte, iſt bedeutungsvoll und rührend zugleich. Und wenn man erſt dieſe einfachen Zeilen als Boten der letzten Entwicklung Björnſons auffaßt, wenn man aus ihnen das Echo eines langen, in ungeheurer Arbeitskraft und im Streit um die höchſten Probleme der Menſchheit verbrachten Lebens heraushört, dann wirken ſie wie die letzten, ſcheidenden Töne einer wunderbaren, die tiefſte Seele ergreifenden Muſik.

Nulle Finſen führt uns nach Auleſtad, dem Landſitz Björnſons im herrlichen Gausdal. Sonſt wohnte hier reiches, lachendes Leben. Denn Björnſon wußte Haus zu halten wie ein Fürſt in homeriſchen Zeiten. Aber jetzt iſt alles ſtill. Goldener Herbſtſchimmer liegt auf fahlen Blättern. Ein großer Ahornbaum vor dem Hauſe des Todkranken wölbt ſeine glühende Kuppel. In dieſem Jahr iſt ein Aſt morſch geworden, und die Leute ſagen: „Wenn der Ahorn welkt, ſtirbt Björnſon.“

Björnſon und Sterben. Was wollen die beiden Worte ſo dicht nebeneinander? Er iſt Dichter, Staatsmann, Agitator, Volksfreund. Tauſend Fäden verbinden ihn mit ſeinem Volke und mit der weiten Welt da draußen. „Es gab ſo viel, wofür ich lebte, ſo viele, denen ich zu helfen hatte. . . . Denn ich habe die Gabe, ich kann andern helfen, ich kann ſie tröſten, wenn das Leben ſich ſchwarz um ſie ſchließt.“ So hatte er Ungezählten immerfort gegeben von ſeiner Poeſie, von ſeiner Lebensluſt, von ſeinem Humor, von ſeinem unzerſtörbaren Optimismus. „Vorwärts! das iſt des Lebens Loſung.“ . . . Und nun ſterben . . .

Es iſt, als ſuchte er das entſchwindende Leben feſtzuhalten. Ein Stoß von Zeitungen muß ihm jeden Tag berichten, was da draußen geſchieht. Peary und Cook intereſſieren ihn und J. C. Chriſtenſen. Neue Bücher und alte Freunde. Vor allem iſt er geſpannt auf die Aufnahme ſeines jüngſten Stückes „Wenn der neue Wein blüht“. Kommt eine freudige Nachricht, dann richtet er ſich auf, dann ſitzt er „ſtrahlend und prachtvoll, groß und mächtig in ſeinem Lehnſtuhl. Nein, das iſt kein kranker Mann. Eine Renaiſſancegeſtalt iſt das, die da thront und von ihrem Überfluß austeilt“. Er darf nicht ſterben. Es gibt noch zu

viel Unrecht in Ordnung zu bringen. Briefe kommen aus aller Herren Länder, von Ruthenen, Slovaken und Polen. Sie erzählen ihm von der Willkür der Machthaber. Er soll doch wieder einmal ein kräftiges Wort sprechen, das über die Welt hindonnert und die Unterdrücker zu Schonung und Gerechtigkeit mahnt. Eine arme Mutter schreibt. Sie hat ihr Kind nur Gutes gelehrt. Und nun geht es doch auf schlechte Wege. Ach, ob er nicht das rechte Wort weiß, um ihr Kind zu retten. Da liegen Briefe von Menschen, deren einziger Herzenswunsch es ist, ein Klavier zu besitzen — oder sie wollen einen Hühnerhof anlegen oder in die Welt hinausziehen, um etwas zu lernen. Björnson soll Rat schaffen. Er war immer mehr ein Freund der Armen als der Reichen. Ein paar hartköpfige Bauern schicken ihm ihre Prozeßakten. Björnson soll alles schlichten.

Und sie alle spannen Fäden, den Scheidenden an seine Welt zu fesseln.

Rastlos sucht der Dichter die letzten Arbeiten dem Leben abzutrotzen. Er formt und feilt an einer Kantate für die „Gesellschaft für Norwegens Wohl". Und als er sie vollendet, da versammeln sie sich um ihn, und er liest laut vor mit seiner klangvollen Stimme, daß sie wie gebannt dastehen. „Ja freilich", ruft er dann triumphierend, „sie ist frisch und jung, meine Kantate; sie ist nicht krank, nicht die Arbeit eines sterbenden Mannes." Wie viele Lieder lagen ihm noch im Gemüte, die er nun nicht mehr singen konnte! „Aulestad-Sänge" sollten sie heißen. Sie sollten das Landleben feiern. „Wie viel Poesie liegt nicht verborgen hinter der Arbeit des Bauern! . . . Was für eine Poesie im Auge der Kuh . . ., welch eine Treue und Geduld im Blick des Pferdes! . . . Herrgott, Herrgott, soll diese meine Kantate wirklich das letzte Lied meines Lebens sein hier in der Natur und mit der Natur?" Als er nicht lange nachher traurig und trübsinnig auf der Altane saß, flüsterte er vor sich hin: „Ich will, daß Abraham mich den letzten Weg von hier fahren soll." Abraham war das Pferd, das er vor vielen Jahren gekauft hatte, nachdem sein Herr an einem Winterabend aus dem Schlitten gefallen und auf der Stelle verschied, während das Pferd an seiner Seite stehen geblieben war, die lange, kalte Nacht. . . .

Viel Hingabe hat den Sterbenden umhegt. Als wollten ihm die Teuersten das Scheiden schwer machen, so standen sie um ihn herum, Frau Karoline, die er nach fünfzigjähriger Ehe noch liebte wie am ersten Tage, seine dankbaren Kinder, ein besorgter Arzt und treue Pflegerinnen. Es war in der Tat sehr lieb- und taktlos, daß Gunnar Heiberg gerade dieses herzliche Familienbild so schonungslos in seinem „Paradebett" persiflierte. Manchen Abend sitzen sie um seinen gewaltigen Lehnstuhl herum und erzählen sich alte Geschichten. Wer hatte auch Erinnerungen wie Björnson! Zu wie viel tollen Einfällen hatte ihn sein kecker Humor nicht getrieben!

Wie Brandes mit Behagen erzählt, ging einst in Rom das Gerücht, Björnson habe an den Papst geschrieben und ihn dringend gebeten, sich doch zur protestantischen Religion zu bekennen. Er müsse doch wohl einsehen, daß der Katholizismus nicht mehr der Zeit entspreche; die Bedeutung eines solchen Schrittes werde unberechenbar sein. Als der Dichter einst von Italien zurückkam,

ganz hingerissen von der Anmut südländischer Bewegungen, fiel er auf den komischen Gedanken, nun auch die nordische Schwerfälligkeit tanzen zu lehren. Jeden Abend mußten sie alle insgesamt in der Küche antreten. Die einen lachen, die Jüngsten schreien. Was hilft's? Getanzt muß sein! Und er steht mitten darunter und singt, der Apoll all dieser Musen, ein lustiges Tanzlied. Selbst in der Krankheit verläßt ihn die gute Laune nicht. Zu Zeiten kann er lachen, wie in alten Tagen, so schallend und mächtig, daß Tür und Angeln zittern. . . .

Aber es rettet ihn nicht. Der Herbst geht langsam über in den Winter. Die Kräfte nehmen ab. Blaß und bleich wandert die Sorge durch das stille Haus. Das Tagebuch erzählt: „Wie langsam gehen nun die Stunden. Draußen strömt der Regen unaufhörlich. Trüb und schwarz ist es da draußen. Trüb und schwarz auch da drinnen. Wir lauschen ohne Ruhe. Als könnten wir es in unsern Augen lesen, wie es da drinnen steht — als könnten wir's erhorchen, ob Björnson matt und mutlos liegt, oder ob er wünscht, daß wir bei ihm sitzen. Wir hören Fußböden krachen — wir hören hastige Schritte, — wir hören Laute, wo keine Laute sind. . . ." Oder sie neigen sich über ihn, und er haucht in tiefstem hoffnungslosen Schmerz: „Ich möchte noch so gerne leben!" . . .

Haben sie ihm denn nie gesprochen von jenem Leben jenseits der Gräber? Er war doch eines Predigers Kind. Er hatte doch einst fromme Psalmen gedichtet. In seinen ersten Erzählungen, die die Welt bezauberten, hatte er sich doch geradezu entschuldigen müssen, daß er so oft von Kirche und Religion spreche. „Hier in den stillen Bergtälern hat die Kirche noch ihre eigene Sprache für jedes Alter, ihr eigenes Aussehen für jedes Auge; vieles mag sich zwischen der Kirche und dem gereiften Manne aufgerichtet haben, aber nichts kann sich über sie erheben. In erhabener Vollkommenheit steht sie da vor dem jungen Konfirmanden; mit erhobenem Finger, halb drohend halb winkend vor dem Jüngling, der seine Wahl getroffen; stark und breitschulterig über der Sorge des Mannes; weit und mild über dem müden Greise." (Aus Synnöve Solbakken.) Wo sind alle diese Kindheits- und Jugenderinnerungen? Björnson hatte doch sogar in den Reihen der Männer der Volkshochschule gestanden und für Christentum und Freiheit geschwärmt. Wie hatten sie gelauscht, so oft er zu seinem Volke sprach. Wie eine Orgel war er, so reich an leiser Poesie und an hinbrausender Kraft. Wie ein Volkskönig, so hob sich seine gewaltige Gestalt über die Menge. Eine Häuptlingsfigur stand er da, „wie geschaffen, in Granit gehauen zu werden" (G. Brandes). Aber da waren in den siebziger Jahren die Stuart Mill, Darwin, Spencer, Taine usw. auf ihrem Gange durch Europa auch in den Norden gekommen. Entwicklungslehre und Positivismus drangen mit einer Fülle des Interessanten und Revolutionären in die gemütlichen Kreise, wo man häuslich schlicht von Asen, Vikingern und Christentum sprach. Wie spielend warf eine Bildung, die sich auf exakte Methoden und strengste Wissenschaftlichkeit berief, in der reifen, männlichen Seele Björnsons eine Religion über den Haufen, die mehr Gefühl als Idee, mehr Lied als Kraft war. Die „moderne Bildung", die Menschen zu schaffen schien, freie, selbständige, großzügige Charaktere. Sie schien für Individuum und Gesellschaft alles das wirklich zu leisten, was das Christentum längst versprochen und

doch nie erfüllt hatte. Schon formen sich die neuen Ideen zu Anklagen gegen die ererbte Religion. „Ich hätte gedacht", so heißt es in Björnsons Drama „Der König", „das Christenvolk würde einmal die großen Lügenbehälter in den modernen, sogenannten christlichen Staatswesen stürmen — ich dachte, das Christentum werde einmal versuchen, das Salz der Gesellschaft zu sein." So kam denn, was kommen mußte. Eines Tages verließ Björnson seine Freunde in der Volkshochschule. Ohne Haß, betrauert wie ein verlorener Sohn. „Komm wieder", riefen sie ihm nach, „lieber Björnson, und immer sollst du uns willkommen sein." Der Dichter war kein Mann des Grübelns und Schwärmens. Ihm lag die Tat. Die neuen Ideen stellten soziale, pädagogische, ethische Aufgaben. Bei den Zeitkämpfen, da war sein Platz. Er wuchs mit der Arbeit und mit seinen Pflichten. Je mehr er sich in die massive Wirklichkeit der Diesseitskultur hineinstellte, um so mehr wurde er sich der Unwirklichkeit und Blutleere jenes Pietismus bewußt, der sich in seinen Augen dem neuzeitlichen Leben nicht gewachsen zeigte. Brachten schon seine nächsten Stücke Angriffe gegen ein unmännliches Christentum, so wurde es im Drama „Über unsere Kraft" recht eigentlich als die Tragik all derer hingestellt, die sich ihm ernstlich hingeben. Es war das eine über alle Maßen glänzende Huldigung an die christliche Religion und doch ihre Bankrotterklärung zugleich.

Mit einzelnen seiner Freunde in der Volkshochschule hat der Dichter sich später ausgesöhnt; mit dem Christentum nie. Wir hören aus dem Munde des Kranken: „Ja, wie man heute das Christentum verkündigt, richtet es unsere Liebe, unsere Sehnsucht ins Jenseits. Wie, wenn man einmal versuchte, all unsern Drang zur Liebe, all unsere Güte unter die zu verteilen, mit denen wir leben!"

So fiel kein Strahl vom Jenseits auf die Schrecken dieser langen Krankheit. Kein Wort drang zu dem Dichter von Himmel und Seligkeit. Kein Hauch von der Unsterblichkeit unter den Kindern Gottes. Der Tod hatte für ihn nur sein irdisches, furchtbares Gesicht. Was Wunder, wenn der Ärmste seufzt: „Der Tod ist kalt; ich gehöre nicht dem Tode — ich gehöre dem Leben."

Als könnten sie ihn trösten, versammelt der Dichter noch einmal seine innersten Ideen um sein Sterbelager:

„Ein Mensch mit Kultur fühlt und empfindet mit andern, lebt für andere. Solche Menschen sind verwundbarer als andere, denn sie fühlen alles, auch wo nichts gesagt wird. — So oft einer stirbt, den sie lieben, da sterben sie mit. Aber sie leben auch vieler Leben. Voltaire, meine ich, hat die wunderbaren Worte gesprochen: ‚Wenn jemand auf dem Sirius Unrecht leidet, da bin ich es, der Unrecht leidet.' Das ist Kultur.

„Soweit ich mich erinnere, ist es die Ungerechtigkeit, die mich in die Politik getrieben. Stand ich Auge in Auge mit Ungerechtigkeit und Unredlichkeit, da warf ich mich hinein in den Kampf.

„Ob ich nie bange war, eine Verantwortung auf mich zu nehmen, da ich doch wußte, mit welcher Wucht meine Worte einschlagen? Nein, ich denke nie

daran. Es kommt über mich wie eine Naturmacht. Ich habe nicht Ruhe und nicht Frieden, bis ich es herausgeſagt habe.

„Ich habe oft meinen Standpunkt gewechſelt. Die Zeit und die eigene Entwicklung bringen das ſo mit ſich. Aber wenn ich geirrt, ſo habe ich es offen eingeſtanden. Vielen fehlt dazu der Mut. . . .

„Der Menſchenring, in dem wir geboren werden und leben, wirkt mächtig auf uns ein. Die gegenſeitige Beeinfluſſung iſt unermeßlich viel größer, als durchgehends angenommen wird. Darum iſt die Verantwortung des einzelnen Menſchen viel größer und bedeutender, als man glaubt. . . .

„Die größten Männer ſchaffen ſich ein eigenes Heim, ein eigenes Geſchlecht. Ihr größtes Verlangen ſteht nach der Unſterblichkeit durch ihr eigenes Geſchlecht.

„Gutes tun für das Geſchlecht, hat ſeinen Lohn im Blühen dieſes Geſchlechtes, es flüchtet die Grenzſteine weit hinaus.“ —

Was iſt Gerechtigkeit ohne Religion? Was iſt Unſterblichkeit ohne perſönliches Weiterleben? Was iſt Kultur ohne Gott? — Björnſon war kein Philoſoph. Er bedurfte nicht der Spekulation, ſolange er ſchaffen und wühlen konnte. Logiſche Widerſprüche läßt er lächelnd in ſeinem pſychologiſchen Gedankenfluß vorübergleiten. Er glaubte nun einmal an eine Bildung rein irdiſcher Art. Er glaubte an einen kommenden Völkerfrühling von des Fortſchritts Gnaden. Er war Pſycholog, ohne Peſſimiſt zu werden. Björnſon und Ibſen haben beide einen Bankrott dramatiſiert. Ibſen ſtellt die Lüge einer äußerlich prunkenden, innerlich aber unſoliden Geſchäftsführung mit ſchneidender Ironie an den Pranger — und dann iſt Schluß. Für Björnſon kommt nach dem Schluß noch das ganze, auf der Wahrheit neu begründete, ſchöne, wenn auch beſcheidene Glück. —

Die große Erkenntnis, was die Menſchheit war und iſt ohne Chriſtus, ging Björnſon niemals auf.

Vielleicht war es ſeine Tragik, daß ihn die Welt ſo liebte. Daß dieſe von ihm vergötterte Kultur ſein Sterbelager mit Blumen und Dank überſchüttete.

Eines Tages klang in die Winterſtille von Auleſtad das Wort „Paris“. Wahre Wunder hatte dort die elektriſche Kur im Vorjahre zu ſtande gebracht. Ja, nach Paris! Björnſon ſpricht das Wort mit ſtrahlendem Antlitz, faſt andachtsvoll. „Haſt du es gehört? Nach einem Monat oder zwei bin ich wieder geſund.“

Und wieder kam ein Tag, da bringt man die Nachricht: Der däniſche Königswagen iſt unterwegs, den Todkranken abzuholen. Er kann nun durchfahren vom hohen Norden bis in das Zentrum der Welt, bis Paris. Ein eigener Schaffner ſteht ihm zur Verfügung. Er kann halten, wo und wann er will. An der Grenze Frankreichs wird man ihn aufnehmen als den Gaſt der Republik. Das Tagebuch berichtet: „Als Björnſon dies hörte, als er hörte von all den lieben Gedanken, die einen Ring von Land zu Land, von Volk zu Volk geſchloſſen hatten, um ihm die lange, beſchwerliche Reiſe zu erleichtern — ich vergeſſe nie den Blick, die ſtille Hoheit, die über ihm lag. — Das war das Märchen, was ſich ihm da nahte. Das war der Kniefall des Geiſtes, der Kultur vor ihm, der ſein Leben eingeſetzt hatte für das Gute und Schöne.

„Wie in einem großen Geſicht, ſo ſah er den Sieg des Guten und Schönen. — Nicht jenſeits in einer fernen Nebelwelt — hier, wo der Kampf geführt wird, hier ſoll auch der Sieg gewonnen werden.“

Die Fahrt beginnt. Auf jeder Station ſtehen die Tauſende und nehmen Abſchied. Sie winken mit Fahnen, bringen Blumen und Geſchenke oder harren in ſtummer Trauer, wenn die vorgezogenen Gardinen am Königswagen Schweigen gebieten. In Kriſtiania koſtet es geradezu einen Kampf, dem Zudrang der Menge zu wehren.

Paris. Spaltenlange Berichte in den Zeitungen haben das Volk hypnotiſiert. Man hat Mühe, den Kranken die paar Schritte ins Automobil zu tragen und ihn vor den zudringlichen Journaliſten und Photographen zu ſichern. Kurz darauf liegt der Dichter in einem Prachtſaal des Hotel Wagram, hoch oben in einer Flut von Sonnenlicht, mit einem prachtvollen Ausblick über die Großſtadt zu ſeinen Füßen.

Am 8. November 1910 kam Björnſon in Paris an. Bis Ende Januar wurde ſein Zuſtand äußerſt bedenklich. Dann kam eine leichte Beſſerung. Aber es ging mit ſichern Schritten dem Tode zu.

Gerade in den letzten Tagen noch war es, daß Björnſon ſich häufiger mit Vorſtellungen aus dem Ideenkreis jener Kirche beſchäftigte, die er oft von ferne ſah, in die er nie ganz eingedrungen und die doch alles in ſich ſchloß, was ihm fehlte. Auch hier ſind die letzten Dinge das Echo ſeines Lebens.

In den Briefen Björnſons aus Rom vom Jahre 1861 leſen wir unter anderem: „Der Geſang der Nonnen in der nahe gelegenen Kirche gehört zu dem Anziehendſten für mich hier in Rom. Denn noch nie bin ich dabei geweſen, ohne beſſer heimzukehren. Innerhalb eines Gitters in der prachtvollen Kirche und wie in einem Meer von Licht ſchweben die weißgekleideten Weſen, adelige junge Damen, die hier erzogen werden, und ihr volltöniges Ora pro nobis, wiederholt mit verſchiedenen Zuſätzen 40mal, nicht wie bei uns blutleer und monoton, ſondern voll von Blut und Lebensluſt. ‚Bitt für uns! Hinaus ins Leben wollen wir; aber die Welt iſt voller Gefahren, und dennoch wollen wir hinaus — o, bitt für uns!‘ ſo lautet es. . . . Ich fühle mich hier heimiſch.“ Dort hatte Björnſon auch in St Peter geweilt, war bei dem großen Propagandafeſt zugegen geweſen, wo er einen Dialog gehört hatte zwiſchen „einem Amerikaner, einem Neger und einem Dänen zum Preiſe Mariens“. Auch der Neujahrsmeſſe des Papſtes in Al Geſù hatte er beigewohnt. Aber nichts ging ihm über den heiligen Zauber des Nonnengeſanges, zu dem es ihn immer wieder hinzog.

In ſeinen ſchweren Stunden zu Paris fühlte ſich der Dichter oft wie in ein Kloſter verſetzt. Er meinte dabei immer, er müſſe den Mönchen in irgend etwas helfen. Manchmal will es ſcheinen, als wäre eine leiſe Furcht in ihm geweſen vor der katholiſchen Religion. Er hatte Angſt vor dem Blick der Schweſter, die in ſtummer Sorge an ſeinem Lager wachte. Grashüpfer nannte er die ſchwarze Geſtalt, weil ſie immer ſo plötzlich aufſchnellte, wenn irgend ein Wunſch ſie rief. „Der Grashüpfer ſpringt über mich daher, wenn wir allein ſind; ihre ſchwarzen Augen ſtechen ſich feſt in meine — da verſucht ſie mich zu bekehren.“

Noch ein ganz merkwürdiger Ausſpruch findet ſich in den allerletzten Tagen: „Nein, nein, nein — ich bin ganz erfüllt von dem letzten Artikel Henrik Ibſens — er iſt es, der mich gebrochen hat — denn er zerſtört das Vaterlandsgefühl, das Heimatgefühl und die Individualität. Darum habe ich mich auch dem Katholizismus zugewandt — denn er iſt die Religion des Heimatgefühls.“

Eine hoffnungsloſe Verzweiflung lag auf ſeinem Antlitz, als er dieſe Worte ſprach. Waren ſie mehr Traum als Wirklichkeit? Ohne Zweifel lag ein tiefer Zug zur Religion in des Dichters Seele. In Auleſtad noch hatte er geſagt: „Ich kenne keine edlere, reinere Perſönlichkeit als Chriſtus. Könnte ich eine Geſellſchaft gründen, die auf wahrer Liebe aufbaut, ich würde mich unendlich gern einen Chriſtenmenſchen nennen.“ Aber es ſcheint doch nach allem, als wäre ſeine Liebe ohne Glauben geweſen. Die Briefe, die ihn zur Bekehrung mahnten und die in Maſſe aus allen Schichten der Bevölkerung zu ihm kamen, legte er ſtill beiſeite mit Worten wie etwa: „Wann werden die Menſchen einmal einſehen, daß ‚gläubig‘ oder ‚nicht gläubig‘ unweſentliche Dinge ſind und daß das einzig Wichtige iſt: ‚Ganz gut ſein gegen alle, alle‘!“

Bis zuletzt wehrte ſich ſeine ſtarke Natur gegen das Sterben. Nicht lange vor ſeinem Tode traf ihn der Arzt, Dr Hébert, ſo erſtaunlich friſch, daß er unwillkürlich ſagte: Vous êtes comme un roi dans votre lit. Mit einem dankbaren Lächeln erwiderte der Dichter: C'est le vrai mot.

Dann kam der Tag, an dem Björnſon ſeine letzten vernehmbaren Worte ſprach: „Das Gute und das Schöne.“ ... Abends, am 26. April, ſtarb er. Ohne Todeskampf, ganz ſtill glitt er hinüber in jenes für ihn ſo unbekannte, geheimnisvolle Jenſeits.

Sein letztes Gedicht trug die eigenhändige Überſchrift: „Die guten Werke retten die Welt.“ Es wurde nicht mehr vollendet. Zugeeignet war es „den armen polniſchen Mädchen“. —

Des Dichters Leiche wurde auf dem Panzerſchiff „Norge“ in ſeine Heimat überführt.

„Der Tag draußen auf dem Kirchhof, als der Sommer herannahte, als die Birken dufteten und die Knoſpen vor unſern Augen aufſprangen, iſt der ſchönſte, den ich je erlebt.

„Er, der Sonne und Wärme und Liebe um ſich verbreitete, wurde begleitet bis zuletzt von Sonne und Wärme, von Feſt und Jubel in der Natur. Er, der an den Sieg des Guten und des Schönen glaubte, ſah wie in einem letzten Aufblick die Erde gebadet in Schönheit und Milde.

„‚Vorwärts! das iſt des Lebens große Loſung‘ — ſo flattern die tauſend Fähnlein der Kinder zum tiefblauen Himmel.

„Vorwärts die Wege, die er bahnte, vorwärts die Pfade, die er wies — das iſt der letzte Gruß der geſenkten Fahnen von dem Lande, das er liebte.“

So ſchließen die „Erinnerungen von Auleſtad und Paris“, die ſo viel ſagen und doch vielleicht mehr und das Beſte verſchweigen.

Friedrich Muckermann S. J.

Rezensionen.

1. **Einleitung in die Philosophie.** Von *Oswald Külpe.* Sechste, verbesserte Auflage. gr. 8° (X u. 376) Leipzig 1913, Hirzel. *M* 5.—

2. **Einleitung in die Philosophie.** Von **Paul Menzer.** [Wissenschaft und Bildung, Nr 119.] 12° (119) Leipzig 1913, Quelle & Meyer. *M* 1.—

3. **Hauptprobleme der Philosophie.** Von **Georg Simmel.** Dritte, unveränderte Auflage. [Sammlung Göschen, Nr 500.] 16° (176) Leipzig 1913, Göschen. Geb. 90 *Pf.*

1. Was ist Einleitung in die Philosophie? Keine der Neuerscheinungen, die wir hier vorführen, beschränkt sich auf das, was zunächst Einleitung zur Philosophie zu sein scheint: Darlegung des Wesens, der Aufgabe, des Wertes, der Einteilung der Philosophie, ihrer Methoden, Quellen, Hilfsmittel, ihres Verhältnisses zu den andern Wissenschaften, Anleitung zu ihrem Studium.

Külpe bespricht in seinem ersten und vierten Kapitel Begriff, Einteilung, Aufgaben der Philosophie, im zweiten die einzelnen philosophischen Disziplinen, dann aber im weitaus umfangreichsten dritten Kapitel die philosophischen Richtungen in der Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik. Da die Richtungen nicht bloß nach Lehrinhalt und Geschichte dargestellt werden, was man ja zur speziellen Einleitung rechnen kann, sondern auch die Kritik des Verfassers beigefügt und seine eigene Stellungnahme begründet wird, gestaltet sich die Einleitung zugleich schon zu einem Abriß der Philosophie.

Der Verfasser weist der Philosophie die drei Aufgaben zu: 1. eine wissenschaftlich begründete Weltansicht auszubilden (Metaphysik, allgemeine: Ontologie; spezielle: Kosmologie und Psychologie, Gotteslehre fehlt), 2. die Voraussetzungen aller Wissenschaften zu untersuchen (Wissenschaftslehre: Logik und Erkenntnistheorie), 3. neue Einzelwissenschaften vorzubereiten. Von diesen Aufgaben decken sich die zwei ersten ungefähr mit den von der scholastischen Definition ausgesprochenen: Philosophie ist die Wissenschaft von den letzten Gründen, wobei „Grund" im weitesten Sinne als Antwort auf die Fragen Was? Woher? Wozu? genommen wird. Die dritte Aufgabe getrennt aufzustellen, scheint nicht notwendig, da sie nicht eigentlich eine Aufgabe der Philosophie, sondern eine natürliche Folge aus der immer weiter ausgreifenden Arbeit an den zwei ersten Aufgaben bedeutet.

Külpes Einleitung befindet sich in vielen Händen und erfreut sich unleugbarer Vorzüge. Die Darstellung ist klar und durchsichtig; auch wo man nicht beistimmt,

ſieht man doch mit Genugtuung ſich einer offenen, unzweideutigen Ausſprache gegenüber. Überall zeigt ſich das Bemühen, das Behauptete auf Gründe zu ſtützen; in einer großen Zahl von philoſophiſchen Zeitfragen wahrt ſich der Verfaſſer anerkennenswerteſte Selbſtändigkeit gegen viel verbreitete Meinungen.

Hierhin gehört z. B. die Stellung zum Monismus. Külpe verſteht dieſen zunächſt in Bezug auf das Verhältnis von Phyſiſchem und Pſychiſchem, als die ſog. Parallelismustheorie, die er nach eindringenden Erwägungen zu Gunſten des Dualismus und der Wechſelwirkungslehre ablehnt; aber auch ſofern Monismus die Einheit von Gott und Welt behauptet, wird er zuſammen mit Pantheismus und Atheismus verworfen. Das von den Moniſten ſo vielfältig betonte Einheitsbedürfnis wird in die geziemenden Schranken verwieſen. „Dieſes vermeintliche Einheitsbedürfnis iſt nichts anderes als ein Vereinfachungsbedürfnis. . . . Ein wirkliches Einheitsbedürfnis bliebe nur dann unerfüllt, wenn das weſensverſchiedene Viele ohne Zuſammenhang und Beziehung wäre. . . . Es gibt keinerlei objektive, in der Natur der Sache ſelbſt liegende Notwendigkeit für die Annahme bloß einer Qualität alles Realen. Man kann nur verſuchen, jene Reduktion durchzuführen, ſoweit ſie von den Tatſachen erlaubt wird" (S. 178 209).

Ein bemerkenswerter Beleg für die Aufrichtigkeit dieſer „Einleitung" iſt auch der Schluß des Paragraphen über die ethiſchen Richtungen. Unumwunden wird nach Durchprüfung aller Syſtemverſuche zugeſtanden, daß die autonome Moral, die im übrigen nachdrückliche Verteidigung findet, keinen oberſten Wert, kein letztes, für jedermann verbindliches und gültiges Ziel angeben kann. Dieſe Ethik ende in Unbeſtimmtheit; ſie müſſe ſich begnügen, die tatſächlichen Werte, ihre Grundlagen und Geſetze zu ermitteln und ihr Verhältnis zueinander zu unterſuchen. Es iſt gewiß offenherzig von einer Philoſophie, als ihr letztes Können eine ſolche Ohnmacht einzugeſtehen.

Damit liegt nun aber auch zu Tage, daß den Vorzügen des Buches bedeutende Mängel gegenüberſtehen, namentlich in den höchſten Fragen. Unbefriedigend iſt die Auffaſſung der Metaphyſik. Es ließe ſich zwar darüber verhandeln, daß die Metaphyſik induktiv vorgehen müſſe. Es iſt durchaus richtig, daß wir unſere Begriffe letztlich auf die Erfahrungswelt ſtützen. Unrichtig wäre aber, daß wir nicht durch Klärung, Analyſe, Vergleich der Begriffe, die wir aus der Erfahrung genommen haben, neue Erkenntnis gewinnen. Alle unſere Erkenntnis iſt in gewiſſem Sinn a posteriori; aber ein Teil der Erkenntniſſe führt weiter ohne erneutes Zurückgreifen auf die Erfahrung und iſt inſofern a priori. Unrichtig und verhängnisvoll iſt, daß Külpe die ganze Metaphyſik an die ſich wandelnden Einzelwiſſenſchaften kettet, deren bloße proviſoriſche Ergänzung ſie ſei; nur eine wahrſcheinliche Geſamtkonzeption, müſſe ſie ein für allemal auf Exaktheit, Gewißheit, Allgemeingültigkeit verzichten. So wird Gott eine Hypotheſe; den letzten Weltzweck kennen wir nicht; die Unſterblichkeit kann nur von der Religion gelehrt werden. Es iſt leider gerade in dieſen wichtigſten Anliegen der Philoſophie, wo Külpe nicht dieſelbe erquickende Unabhängigkeit von Zeitſtrömungen zeigt wie anderswo.

Auf des Verfaſſers Bedenken gegen den kosmologiſchen Gottesbeweis und die Erſchaffenheit der Welt iſt Lehmen-Beck, Lehrbuch der Philoſophie III[3] 58 ff eingegangen. Kann man ihm danach auch nicht zugeſtehen, daß die Weltzweckmäßigkeit den einzigen wiſſenſchaftlichen Ausgangspunkt für eine poſitive Setzung und Beſtimmung göttlicher Realität ausmache, ſo iſt doch ſehr erfreulich, daß Külpe für dieſe Weltzweckmäßigkeit und den darauf gebauten teleologiſchen Gottesbeweis eintritt. „Die Übereinſtimmung von Wahrheit und Richtigkeit im Denken und Erkennen der Welt, die Anpaſſung der lebloſen Natur an die Erhaltung und Entwicklung von Leben und Bewußtſein, der Fortſchritt vom Niederen zum Höheren, Sinn und Zuſammenhang im geſchichtlichen Werden, moraliſche Vervollkommnung weiſen uns darauf hin, die ganze Welt als ein ‚Syſtem nach der Regel der Zwecke' zu betrachten und insbeſondere die lebloſe Natur einer Maſchine gleichzuſetzen, die außer ihr liegende Ziele mit mechaniſcher Präziſion realiſiert" (S. 280). Külpe meint allerdings nicht auf einen gänzlich weltüberlegenen Gott ſchließen zu ſollen, ſondern nur auf eine Weltſeele; die phyſiſche Welt bilde den Leib Gottes. Dieſer Schluß ſei derſelbe, wie wenn man die immanente Zweckmäßigkeit der Organismen auf Seelen zurückführe. Dagegen iſt aber zu ſagen, daß die Selbſtändigkeit der Weltdinge und ihre Unabhängigkeit voneinander weit größer, ihre Einheit weit geringer iſt als die der Glieder und Teile eines Organismus, ſo daß von ihrer Seite, was den zweckmäßigen Weltbau und Weltgang betrifft, ein über ihnen ſtehender, nicht zur Weſenseinheit mit ihnen verbundener Ordner und Lenker genügt. Von ſeiten Gottes aber ſpricht gegen die Beſtimmung Gottes als Weltſeele, daß die göttliche Vollkommenheit weder Hinordnung zu einem Leibe und weſentliche Vervollkommnung durch einen Leib noch ein von ihr unabhängiges, unerſchaffenes Sein außer ſich erträgt, das ſich übrigens in unſerem Falle auch durch ſeine Unvollkommenheit als nicht unbedingt bekennt, zudem daß die Weltſeele, wenn man mit dem Begriffe Seele wirklich Ernſt macht, zur erſten Trägerin von Sünde und Schmerz würde, was doch der Verfaſſer in anerkennenswerter Weiſe gegen Pantheismus und Panentheismus ins Feld führt.

Mit einer Entſchiedenheit, faſt Gereiztheit, die ſich von der ſonſtigen Zurückhaltung und Ruhe auffallend abhebt, wendet ſich Külpe in längeren Ausführungen gegen die Willensfreiheit.

a) Der Erkenntnis oder Erklärung müſſe die Freiheit entzogen werden. „Denn ſie wäre ja nicht das, was ſie ſein ſoll, wenn ſie ſich aus irgend welchen Vorausſetzungen oder Bedingungen ableiten ließe und dadurch wiſſenſchaftlich begreiflich würde." Wenn die Freiheit erkennbar ſein ſoll, „wird die kauſale Erklärung des Geſchehens zur Aufgabe" (S. 256). — Man muß unterſcheiden, vor allem zwiſchen der Freiheit und dem freien Akt. Die Freiheit läßt ſich notwendig ableiten aus der inneren Veranlagung des Menſchen auf das Wahre und Gute überhaupt. Der freie Akt aber läßt ſich nicht mit Notwendigkeit aus ſeinen Motiven ableiten. Trotzdem entzieht er ſich dadurch nicht der kauſalen Erklärung: er entzieht ſich nur der notwendigen Kauſalität, nicht der freien, die gleichfalls eine wahre Kauſalität iſt. Es wäre eine petitio principii, zum Beweiſe der Unfreiheit zu ſagen, daß es nur unfrei wirkende Kauſalität gebe. Wie es der Verfaſſer gegenüber dem moniſtiſchen

Einheitsbedürfnis gehalten hat, ſo muß man auch hier in den philoſophiſchen Prinzipien den Einklang mit den Tatſachen wahren.

b) „Statuiert man . . . dieſe Ausnahme von der allgemeinen Geſetzmäßigkeit des Geſchehens nur für den menſchlichen Willen, ſo muß man auch noch den des Kindes davon in Abzug bringen und ſchließlich ihn für diejenigen Willensakte einer gewiſſen Altersſtufe des Menſchen reſervieren, bei denen die ethiſchen Prädikate Verdienſt bezw. Schuld anwendbar ſind" (S. 257). — Ohne Zweifel: Freiheit kommt nur da in Frage, wo der Menſch fähig iſt, Wünſchenswertes nicht bloß auf einer Seite, ſondern auf beiden Seiten zu ſehen. Aber was folgt daraus gegen die Freiheit? Wird eine Tatſache dadurch verdächtig, daß ſie ſich nicht überall, ſondern nur unter den entſprechenden Vorausſetzungen verwirklicht findet?

c) „Endlich wird die metaphyſiſche Denkbarkeit auch noch dadurch in Frage geſtellt, daß die indeterminiſtiſche Freiheit einen Widerſpruch in ſich ſchließt. Man muß nämlich, wenn man mit ihrem Begriff Ernſt macht, annehmen, daß der Wille im gleichen Zeitpunkt dasſelbe wollen und nicht wollen kann. Behauptet man, um dieſem Widerſpruch zu entgehen, daß in demſelben Zeitpunkt dasſelbe nur gewollt bzw. nur nicht gewollt werden kann, ſo gibt man eine Freiheit im ſtrengeren Sinne preis" (S. 257). — Külpe hat recht damit, daß es ein Widerſpruch wäre, die „Möglichkeit der Gleichzeitigkeit" (possibilitas simultaneitatis) zu behaupten. Obwohl man zu gleicher Zeit die Möglichkeit hat, ſich zu ſetzen oder ſtehen zu bleiben, hat man doch nicht die Möglichkeit, beides zu gleicher Zeit zu tun. Aber warum ſoll die Freiheit aufgehoben ſein, wenn man bloß die „Gleichzeitigkeit der Möglichkeit" (simultaneitas possibilitatis) behauptet? Was ſagt denn die Freiheit im ſtrengen Sinne anders, als daß man an Stelle des einen das andere tun könnte?

d) Die Freiheit des Willens liegt darin, daß der Wille ſich auch anders, als geſchehen, hätte entſchließen können. Nun meint Külpe, dieſe Möglichkeit gelte auch für den unfreien Willen der Deterministen, zunächſt logiſch, d. h. der andere, nicht geſetzte Akt wäre wenigſtens denkbar, aber auch real, „weil jeder Wahlvorgang Bedingungen (Motive) aufweiſt, die allein oder im Übergewicht vorhanden allerdings unſerer Tätigkeit eine andere Richtung gegeben hätten" (S. 261). Dem iſt aber die Definition der Willensfreiheit entgegenzuhalten. Causa libera est, quae omnibus ad agendum praerequisitis iam positis agere et non agere potest. Die volle und ganze Möglichkeit, ſich anders zu entſcheiden, muß gegeben ſein; weder eine bloße logiſche Denkbarkeit des Gegenteils kann genügen — ſonſt wären zahlloſe Naturvorgänge frei, die ſich ſehr wohl anders denken laſſen —, noch eine reale Möglichkeit, die zwar unter andern Umſtänden genügte, jedoch unter den vorliegenden Umſtänden nicht genügt, ſo daß in Wirklichkeit der Wille beſtimmt auf den einen Weg gewieſen iſt. Omnia ad agendum praerequisita, und zwar hic et nunc, ſo daß eine wirkliche Indifferenz beſteht: ſo nur kann von Freiheit die Rede ſein.

e) Vom pſychologiſchen Standpunkt aus bemerkt Külpe: „Vielfach lehrt uns hier die innere Beobachtung, daß ein ganz beſtimmter Grund ſchließlich das ausſchlaggebende Motiv gebildet habe, und in den Fällen, wo unſerer Wahrnehmung oder Erinnerung ein ſolches Übergewicht beſtimmter Antriebe nicht bewußt wird, darf man doch wohl nach einem auch ſonſt üblichen Verfahren durch Analogie ſchließen, daß es ſich ebenſo verhalten haben werde" (S. 257). Die Pſychologie ſei imſtande, alle auf den Willen zurückgeführten Erſcheinungen und Leiſtungen „aus den Geſetzen der Reproduktion, Aſſoziation und Determination, aus Perſeverations-, Reproduktions- und determinierenden Tendenzen zu erklären" (S. 259). —

Aber die Verteidiger der Freiheit leugnen weder, daß wir uns bei der Wahl durch Gründe leiten laſſen, noch auch, daß wir in der Regel den im Augenblick eindrucksvolleren Gründen folgen; ſie halten bloß feſt, daß wir auch gegen die Motive handeln könnten: wir könnten den uns überwältigen wollenden Zorn noch bezwingen, wir könnten der lockenden Sinnlichkeit widerſtehen. Die Ergebniſſe der exakten Pſychologie in allen Ehren, und alle Beachtung dem pſychophyſiſchen Kräfteſyſtem, das auf denſelben äußeren Reiz zu verſchiedenen Zeiten ſehr verſchieden reagieren oder auch nicht reagieren kann; aber hinter allen Beeinfluſſungen durch die Beweggründe ſteht die Möglichkeit, ihnen entgegenhandeln zu können, wenn man wollte, und darin beſteht die Freiheit. Gegenſtandslos iſt der Einwurf, es „würde die Annahme eines grundloſen und geſetzloſen Entſchluſſes jede Stetigkeit und Zuverläſſigkeit der inneren Entwicklung und der Beziehungen der Menſchen zueinander in Frage ſtellen und das unberechenbare Spiel des Zufalls dem geordneten Zuſammenhange menſchlichen Wollens und Handelns ſubſtituieren“ (S. 262). Die freien Entſchlüſſe ſind weder grundlos noch geſetzlos; denn ſie beruhen auf Gründen und ſie verlaufen gewöhnlich bei allen Menſchen in den gleichen Bahnen. Die hier herrſchenden Geſetze ſind Geſetze der Freiheit — ſie können übertreten werden —, aber dennoch wahre Geſetze; denn nie übertreten werden zu können, liegt nicht im Begriff des Geſetzes. Es geht nicht an, nur die zwei Extreme zuzulaſſen: notwendig oder grundlos; es gibt ein Mittleres: begründet, aber frei.

f) Külpe ſucht die ethiſchen Begriffe von Schuld und Verdienſt, Verantwortlichkeit und Zurechnung für den Determinismus zu retten. „Im täglichen Leben wird ebenſo wie vor dem Gericht nach der Qualität, der Zahl und der Stärke der Motive, die einer beſtimmten Willenshandlung nachweisbar oder wahrſcheinlich entgegengewirkt haben, die Größe des verbrecheriſchen oder verdienſtlichen Entſchluſſes in Anſchlag gebracht. Es darf demnach als feſtſtehend behauptet werden, daß gerade Verdienſt und Schuld ſittliche bzw. unſittliche Willensakte bezeichnen, bei denen eine Determination des Willens durch Motive allgemein vorausgeſetzt wird“ (S. 260). — Sagen wir ſtatt „Determination des Willens durch Motive“ lieber „Bewußtſein der ſittlichen Güte oder Bosheit“; nichts anderes folgt aus den angeführten Tatſachen. Eine freie Handlung iſt ceteris paribus um ſo verdienſtlicher oder ſchuldbarer, je mehr Bewußtſein von gut oder böſe ihr vorangegangen iſt; die berückſichtigten Gründe für und gegen haben darum allerdings auf Verdienſt und Schuld den größten Einfluß. Motive aber, die nötigten, höben Verdienſt und Schuld auf.

Die Freiheit, die von den juriſtiſch bedeutungsvollen Begriffen der Verantwortlichkeit und Zurechnung vorausgeſetzt werde, ſei lediglich die „Unabhängigkeit von äußeren Beweggründen und die Wirkſamkeit derjenigen Überlegungen, die ſich auf die Bedeutung der geſetzlichen Vorſchriften oder der ſittlichen Grundſätze beziehen. Wie wäre ſonſt eine Beſtimmung der Altersgrenze für die Strafbarkeit denkbar, wenn man nicht eine Freiheit in dieſem Sinne allein gemeint hätte?“ (S. 262.) — Nichts richtiger, als daß jene ſittlichen Überlegungen vorhanden geweſen ſein müſſen, wenn man von Zurechnung ſprechen ſoll, und daß der Menſch ſelbſt, nicht irgend ein äußerer Zwang, die Entſcheidung für eine Tat herbeigeführt haben muß. So oft dieſe Selbſtheit der Tat, dieſe Überlegungen ausgeſchloſſen ſind, beſteht keine Verantwortlichkeit. Aber unrichtig iſt, daß die Überlegungen innerlich zwingen oder nötigen müſſen; denn dann wäre der Menſch ebenſowenig verantwortlich, wie wenn er äußerem Zwang unterliegt.

„Wie ſollte ein unbedingter Wille durch alle die Zuſtände des Rauſches, des Wahnſinns, des Affekts u. dgl., die allgemein als ſtrafmildernd oder die Zurechnung aufhebend beurteilt werden, eine Beeinträchtigung ſeiner Unabhängigkeit erfahren?“ (S. 262.) — Hier muß ein Mißverſtändnis zu Grunde liegen. Kein Indeterminiſt dürfte die Willensfreiheit in eine ſolche Unbedingtheit ſetzen, daß ſie nicht durch Rauſch uſw. geſtört werden könnte; im Gegenteil obliegen die Verteidiger der Willensfreiheit eingehenden Unterſuchungen darüber, wann die Freiheit geſtört oder aufgehoben ſei; ſchon die Alten ſtellten dabei klaſſiſch gewordene obstacula liberi auf: ignorantia et inadvertentia, concupiscentia, metus. Nie verlegen ſie, was Külpe vorzuſchweben ſcheint, die Freiheit in eine Grundloſigkeit, für die es keinen Unterſchied zwiſchen Rauſch und Nüchternheit gäbe.

Außer den Anſtänden in den großen Fragen gibt es zahlreiche kleinere in Geſchichte und Lehre, ſo wenn es heißt, das Chriſtentum vertrete die Gefühlsmoral, weil es nämlich die Liebe als ethiſches Grundmotiv verkünde — aber dieſe Liebe wird doch intellektuell begründet —, oder in der urchriſtlichen Moral wäre die Gemeinſchaft des Staates und der Kirche nicht als beſonderes Objekt des ſittlichen Willens gewürdigt worden — die Briefe des hl. Paulus führen doch eine andere Sprache. Ließen ſich dieſe Anſtöße nach und nach beſeitigen, namentlich die auf Gott und Freiheit bezüglichen, ſo würde Külpes Einleitung ein vortreffliches Buch.

2. Menzers Einleitung iſt ein Abriß der Philoſophie. Nur der erſte Abſchnitt beſchäftigt ſich mit Weſen und Wert der philoſophiſchen Wiſſenſchaft. Die Definition: „Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft von den Prinzipien aller Erkenntnis und von der Verbindung ihrer Ergebniſſe zu einer Weltanſchauung“, läßt ſich einigermaßen mit Külpes erſten zwei Aufgaben in Einklang bringen. Im zweiten Abſchnitt: „Das Denken“ und dem dritten: „Das Erkennen“ wird manches Anſprechende über die Allgemeinbegriffe und gegen den Skeptizismus geſagt, doch bekennt ſich der Verfaſſer mit einigen unweſentlichen Abſtrichen zur Kantſchen Erkenntnistheorie. Troſtlos endet der vierte Abſchnitt, „Die Metaphyſik“: Wie die Metaphyſik nur dem Gefühlsbedürfnis entſpringt, unſer immer nur an Teilen durchgeführtes Wiſſen zu einer Einheit zuſammenzufaſſen, ſo gibt es auch keine vor der Vernunft ſtandhaltende Erklärung des Seins und Geſchehens. Gegen die Gottesbeweiſe redet Menzer nach dem ſo oft widerlegten Kantſchen Schema: Der ontologiſche Beweis ſchließt nicht, der kosmologiſche und teleologiſche aber bedienen ſich letztlich des ontologiſchen Beweisverfahrens. Daher denn der reſignierte fünfte Abſchnitt: Nicht Welterklärung, ſondern Weltanſchauung, d. h. Klarſtellung des rechten Geſamtgefühls gegenüber der Welt, wobei ſich Menzer dem Peſſimismus zuneigt. Als Formel aber für die Ordnung der Werte, durch die unſerem Handeln eine beſtimmte Richtung gegeben werden ſoll, ſtelle ſich das Ideal der Perſönlichkeit dar. „Dieſes Wort gehört zu den am meiſten mißbrauchten unſerer Zeit. Nur ſelten wird man aber eine klare Antwort auf die Frage bekommen, was denn eigentlich Perſönlichkeit ſei. Es iſt dies in der modernen Zeit vielleicht auch nicht ſo leicht“ (S. 113). Menzer nimmt als Grundlage der Perſönlichkeit einen von der Vernunft geleiteten Willen; wir müßten beſtimmte Richtlinien

gewinnen (obwohl wir nichts Sicheres über Weſen und Zweck der Dinge wiſſen?), zugleich aber den Gedanken einer unendlichen Fortentwicklung in den Begriff der Perſönlichkeit aufnehmen. Dieſe „Einleitung" in die Philoſophie führt alſo vielmehr aus der Philoſophie heraus: ſie iſt am Ende eine Flucht zu Gefühlsbedürfniſſen und praktiſchen Forderungen. Da obendrein die Darſtellung nicht ſehr überſichtlich und klar, auch nicht immer leicht verſtändlich für Laien iſt, kann das Bändchen ſeinen Zweck in der an weitere Kreiſe ſich richtenden Sammlung kaum erfüllen.

3. Simmels Büchlein möchte laut Vorwort zu einem innerlich miterlebenden, die Bedingungen der Produktion nachfühlenden philoſophiſchen Verſtändnis außerhalb des Kreiſes der Profeſſion anleiten, indem es für einige große Probleme (Sein und Werden, Subjekt und Objekt, die idealen Forderungen) die bereits vorliegenden Löſungen durchgeht und erwägt. Da Simmels Ergebnis iſt, daß keine der bisherigen Löſungen genüge, er anderſeits ſeine eigene Löſung hier nicht gibt, behält der philoſophiſche Zweifel das letzte Wort; der Schluß des Schriftchens verweiſt ausdrücklich auf den „Glauben", die „Gnade", wiewohl das Chriſtentum zu wiederholten Malen ungünſtig kritiſiert wird. Ob mit einer ſolchen Einführung den außerzünftigen Kreiſen ein ſegenbringendes Geſchenk gemacht iſt? Sie werden ohnehin kein ſonderliches Vertrauen zur Philoſophie gewinnen, wenn ſie vernehmen, daß vielleicht Wahrheit überhaupt nicht der ganz angemeſſene Begriff ſei, um den Wert einer Philoſophie auszudrücken; denn die eigentliche philoſophiſche Tat ſei die Vereinheitlichung der Welt; dieſe aber falle notwendig einſeitig aus, weil die Philoſophie ihr Ziel, das Ganze für den Teil zu ſetzen, dadurch erreiche, daß ſie den Teil für das Ganze ſetzt; das philoſophiſche Denken drücke nur das Tiefſte und Letzte einer perſönlichen Attitüde zur Welt in der Sprache eines Weltbildes aus: die Philoſophie ſei ein Temperament, geſehen durch ein Weltbild; ſo erkläre ſich „die Struktur der metaphyſiſchen Allgemeinheiten: nicht für die Beſonderheiten zu gelten, als deren Allgemeines ſie ſich dennoch darbieten" (S. 43). Mit dieſer Auffaſſung Simmels wäre freilich das Vertrauen auf die Wahrheit der Philoſophie gründlich erſchüttert. Dagegen gehören zu den reizvollſten Stellen des Büchleins ſeine Andeutungen vom „dritten Reich". Wahrheit, Begriffe, logiſche Normen, ſogar auch die Naturgeſetze beſäßen dem pſychologiſchen Vorſtellen gegenüber eine ſelbſtändige Objektivität, die ſich nicht in den gewöhnlich anerkannten Exiſtenzarten, der phyſiſchen und der pſychiſchen, unterbringen laſſe; die Inhalte dieſes „dritten Reiches" bewahrten ihre ſelbſtändige Geltung, mögen ſie ſich in Seelen realiſieren oder nicht. Damit wäre denn doch eine abſolute Wahrheit anerkannt, trotz alles Relativiſtiſchen, was ſich bei Simmel findet: ja die Vertreter des ideologiſchen Gottesbeweiſes werden hier auf viele Anklänge an ihre Auffaſſung vom Beſtand der ewigen Wahrheiten ſtoßen. Wie hier, zeigt ſich Simmels Philoſophie durchweg beſtrebt, die philoſophiſchen Gegenſätze zu vereinen. Wer aber zu viel Gegenſätzliches vereinen will, verfällt in Widerſprüche. Darin hätte Eucken recht: nicht des „Sowohl — als auch" bedürfen wir, ſondern des „Entweder — oder". Nietzſches Wort aber, daß die Wahrheit ſich nicht an den Arm eines Unbedingten hänge, enthält, wie viele Worte Nietzſches, ebenſoviel Irrtum als Wahrheit.

Otto Zimmermann S. J.

Geſchichte des Kulturkampfes im Deutſchen Reiche. Im Auftrage des Zentralkomitees für die Generalverſammlungen der Katholiken Deutſchlands. Von Dr **Johannes Bapt. Kißling.** 3 Bände. 8° Freiburg 1913, Herder.

II. Band: **Die Kulturkampfgeſetzgebung 1871—1874.** (VIII u. 494) *M* 6.50; geb. in Leinw. *M* 7.50

Konnte ſich ſchon der erſte Band dieſes Werkes, der die „Vorgeſchichte" enthält (ſ. dieſe Zeitſchrift LXXXII 194 ff), einer allgemein günſtigen Aufnahme erfreuen, ſo wird dies bei dem vorliegenden zweiten Bande zweifelsohne noch mehr der Fall ſein. Das verbürgen der beſondere Gegenſtand desſelben, die darin erſchloſſenen neuen Quellen und der gelungene Verſuch, die pſychologiſche Seite des Kampfes mehr, als es bislang geſchehen war, herauszuarbeiten.

Dem Sondertitel entſprechend behandelt der Verfaſſer in vier Abteilungen die erſten kirchenpolitiſchen Ausnahmegeſetze und Konflikte 1871—1873 (5. Buch), die Maigeſetzgebung 1873 (6. Buch), die Verſchärfung des Kirchenkonfliktes in Preußen 1874 (7. Buch) und die Kulturkampfereigniſſe in außerpreußiſchen Staaten des Deutſchen Reiches 1871—1874 (8. Buch). Wenn nun auch die beiden erſten geſetzlichen Maßnahmen gegen die katholiſche Kirche: der Kanzelparagraph, dieſer auf Antrag des bayriſchen Kultusminiſters, und das Jeſuitengeſetz, vom deutſchen Reichstag beſchloſſen wurden, ſo kennzeichnen doch alle übrigen kirchenpolitiſchen Geſetze des genannten Zeitraums, das am 4. Mai veröffentlichte Reichs-Prieſterverbannungsgeſetz eingeſchloſſen, den Kulturkampf als ein vorzugsweiſe preußiſches Unternehmen. Waren ja auch ſeine Opfer außer den Jeſuiten faſt nur preußiſche Biſchöfe, Prieſter und Orden, und der oberſte Leiter des Kampfes, der Reichskanzler Fürſt Bismarck, handelte dabei doch vor allem als preußiſcher Miniſterpräſident. Kißling kann eine Reihe bisher unbekannter oder unbeachteter Einzelheiten mitteilen, die den maßgebenden Anteil Bismarcks gerade an den Anfängen der Kirchenverfolgung, die dieſer ſpäter gerne abzuleugnen oder zu verkleinern ſuchte, außer Frage ſtellen. Die Verhandlungen im deutſchen Reichstage und im preußiſchen Abgeordnetenhaus werden nach den Protokollen im Zuſammenhange geſchildert. Zwar ließ der vorgeſchriebene Umfang des Werkes eine wohl öfters recht erwünſchte vollſtändigere Wiedergabe der herrlichen Reden unſerer großen katholiſchen Parlamentarier nicht tunlich erſcheinen. Doch hat es der Verfaſſer verſtanden, durch geſchickte Zuſammenfaſſungen und die wörtliche Anführung wenigſtens der Hauptſtellen nicht bloß aus ihren, ſondern auch aus den Meinungsäußerungen der gegneriſchen Wortführer uns ein vollſtändiges Bild jener denkwürdigen Debatten vor Augen zu führen. Die Schilderung der durch die Kulturkampfgeſetze in der katholiſchen Kirche hervorgerufenen Störungen und Verheerungen: der Beſtrafung, Abſetzung, Einkerkerung und Verbannung der pflichttreuen Biſchöfe und Prieſter, der Unterdrückung der kirchlichen Anſtalten, der Verwaiſung zahlreicher katholiſcher Gemeinden, wird vielleicht gerade wegen ihres durchweg nur ſchlicht berichtenden Tones auf den Leſer um ſo größeren Eindruck machen.

Hohe Anerkennung aber verdient die wohl erschöpfende Verarbeitung der überreichen aus jenen Jahren stammenden Memoiren- und Briefliteratur. Die Erinnerungen bzw. Biographien von Bismarck, Mühler, Bosse, Roon, Hohenlohe, Friesen, Schulte, Ketteler, Mallinckrodt, Reichensperger u. a. haben reiche Ausbeute geliefert. Von den führenden Zeitungen und Zeitschriften jener Periode ist kaum eine unbenutzt geblieben. Unter den handschriftlichen Quellen, die der Verfasser zum erstenmal verwerten konnte, hebt er als besonders ergiebig den schriftlichen Nachlaß des Freiherrn Felix von Loë-Terporten hervor, der ihm von dessen Sohn, Freiherrn Joseph von Loë, bereitwilligst zur Verfügung gestellt worden ist.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Benutzung dieser neuen gedruckten wie ungedruckten Quellen dem Bande ein besonderes Interesse verleihen. Sie vor allem haben es auch ermöglicht, jene wertvollen Kapitel zu schreiben, in denen uns der Verfasser die Psychologie des Kulturkampfes erschlossen hat. Dahin gehören schon im 5. Buche die Kapitel „Bismarck und der Heilige Stuhl 1872/73" und „Die leitenden Kreise Preußens und ihre Stellung zu dem kommenden Kulturkampfe". Besonders aber dienen diesem Zwecke die letzten Kapitel des 6. Buches: „Altkatholiken und Staatskatholiken." „Der Anteil der deutschen Freimaurerei am Kulturkampfe." „Der Kulturkampf als Weltanschauungskampf. Presse und Literatur in der Frühzeit des Kirchenkonfliktes." „Der Mainzer Verein deutscher Katholiken und seine ersten Schicksale." — Die Schwierigkeiten, die diesem Verein von allen Seiten, besonders aber von der Regierung und ihren Organen durch Auflösung seiner Versammlungen (bei einer solchen Gelegenheit fiel das geistvolle Wort eines Gendarmen: „Über Thema darf nicht geredet werden!") und mancherlei andere Schikanen bereitet wurden, lassen die Umsicht und Ausdauer seiner Leiter, vor allem seines Präsidenten Freiherrn Felix von Loë, in glänzendem Licht erscheinen.

Ein Anhang bringt den offiziellen Text der in dem behandelten Zeitraum erflossenen Kulturkampfgesetze.

Da sich schließlich die dem ersten Bande nachgerühmten Vorzüge, wie die gründliche Durchdringung des gesamten Stoffes, die zutreffende Auffassung und Charakterisierung im einzelnen, die einfache, gemeinverständliche Sprache (warum aber das altfränkische „Ministerkonseil" statt des gut deutschen „Ministerrat"?), im neuen Bande wiederfinden, so verdient er die beste Empfehlung. Kißlings Werk sollte vor allem in der Bibliothek des Priesters zu finden sein. Zeichnet es doch in treuer Wahrhaftigkeit den hohen Glaubensgeist und edeln Opfermut seiner Vorfahren im heiligen Amte, ein leuchtendes Beispiel für alle Zeiten. Das katholische Volk aber wird nach seiner Lesung gewiß von neuem in der Liebe zu unserer heiligen Mutter, der Kirche, und im Vertrauen auf seine geistlichen Hirten bestärkt werden. Es wird sich auch mit neuer Entschiedenheit hinter die Männer stellen, die heute noch im Geiste der Mallinckrodt, Loë, Reichensperger, Windthorst und Schorlemer seine heiligen Gewissensrechte im öffentlichen Leben und in den Parlamenten zu vertreten bemüht sind. Endlich wäre sehr zu wünschen, daß auch viele nichtkatholische Leser nach dem Buche greifen wollten. Das könnte dem konfessionellen Frieden nur zuträglich sein. **K. Kirch** S. J.

Über die Erziehung katholiſcher Mädchen. Von Janet Erskine Stuart. Aus dem Engliſchen mit Erlaubnis der Verfaſſerin ins Deutſche übertragen. Mit einem Vorwort von Hofrat Dr Otto Willmann. 8° (XVI u. 242) Freiburg 1914, Herder. *M* 2.80; geb. in Leinw. *M* 3.50

In Deutſchland ſteht zwar die pädagogiſche Literatur in Bezug auf die Zahl der jährlichen Neuerſcheinungen an der Spitze. Trotzdem dürfte dieſe ſchöne Gabe aus England über die Kreiſe der Fachleute hinaus ſorgfältige Erwägung und Beachtung finden.

Wenn man die Erziehungskunde in theoretiſche und praktiſche Pädagogik teilt, ſo gehört das Stuartſche Buch entſchieden zur letzteren Gattung. Eine philoſophiſche Fundamentierung der Forderungen, ihre Deduktion aus einem Syſtem allgemeiner Grundwahrheiten will es nicht bieten, ſondern überall wird gleich in die Praxis eingegangen; auf Grundlage der Erfahrung werden die zahlreichen Meinungsverſchiedenheiten auf dem Gebiete des Unterrichts und der Erziehung der weiblichen Jugend beurteilt. Das ganze Buch liefert den Beweis, daß durch eigene Beobachtung erworbene Kenntniſſe auf dem Gebiete der Erziehung mehr wert ſind als alles theoretiſche Wiſſen. Die Erfahrung aber, auf die Stuart ihre Urteile und Ratſchläge gründet, ſind geſchöpft aus langjähriger Lehrtätigkeit an Inſtituten der Damen vom Heiligſten Herzen, des bewährten Lehrordens, dem die Verfaſſerin jetzt als Generaloberin vorſteht.

Wir finden in dem Buche nicht den grämlichen laudator temporis acti, wohl aber eine beſonnene Abwägung der laut und leidenſchaftlich erhobenen Gegenwartsanſprüche. Dieſe ſtammen ja nicht immer von Berufenen, ſondern gar oft von ſchul- und erziehungsfremden Laien, für die es leicht iſt, unter ſchweren Anklagen des Beſtehenden mit Änderungs- und vermeintlichen Verbeſſerungsvorſchlägen, die den Schein einer gewiſſen Berechtigung tragen, an die Öffentlichkeit und die Unterrichtsbehörden heranzutreten.

Aber dieſe Forderungen ſind wahrlich nicht ausnahmslos einwandfrei, und wir begreifen, daß die hohe Verfaſſerin Bedenken trägt, ſie ohne weiteres als Kulturforderungen anzuſehen und als feſtes Gut kommenden Geſchlechtern zu überliefern. Auswüchſen und Ausartungen, Wirrungen und Entgleiſungen tritt das Buch entgegen.

Es weiſt aber das Neue nicht kurzerhand ab, verſchließt ſich nicht vernünftigen Forderungen der Gegenwart, ſondern anerkennt, daß das quieta non movere angeſichts der Wandelbarkeit menſchlicher Verhältniſſe auch im Schulweſen nur einen bedingten Wert hat. Die treue Hüterin wertvoller Traditionen rät aber vorſichtig abzuwarten, bis ſich aus dem Hin und Her der Meinungen ein allgemein als fruchtbar anerkanntes Kulturferment herausgebildet hat, das den Lehrſtoff zu erweitern oder die Lehrart zu vervollkommnen geeignet erſcheint.

Dieſe Vorſicht iſt beſonders in der Gegenwart geboten, wo die Gegenſätze ſo weſentliche Dinge betreffen und zudem, ſowohl aneinander als an der Überlieferung

gemessen, so weit auseinandergehen. Es ist gewiß nicht leicht, in den modernen Antinomien der Erziehungs- und Unterrichtskunst sich zurecht zu finden. Und doch scheint das der Verfasserin in hohem Maße gelungen zu sein. Sie ist eine Meisterin mittlerer Linien. Soll die Schule allgemeine oder individuelle Bildung bevorzugen? Soll sie möglichst vielerlei treiben oder sich auf weniges konzentrieren? Soll sie mehr körperliche oder mehr geistige Bildung pflegen? Soll man einpauken oder dozieren? Soll man das Fachlehrer- oder Klassenlehrersystem bevorzugen? Soll die Schule strafen dürfen oder nicht, häusliche Arbeiten verlangen oder alles in der Stunde leisten? Soll sie arbeitend oder spielend lernen lehren? Über alle diese Fragen findet man, in den einzelnen Kapiteln zerstreut, überaus feinsinnige, abgeklärte Urteile, die in gleichem von reicher Lebens- und Schulerfahrung Zeugnis geben wie von hochsinniger Auffassung der Lebensschule und des Schullebens.

Einige Kapitel aus dem reichen Inhalte des Buches mögen als Proben besonders herausgehoben werden. Welche Seelenkenntnis und tiefgehende Erfahrung über „religiöse Heranbildung" spricht sich in folgenden Sätzen aus: „Gott dem Herrn gebührt es, daß er möglichst der Wahrheit entsprechend dargestellt werde, so edel und würdig, wie unsere menschlichen Fähigkeiten ihn zu erfassen vermögen. Die Erklärung der Glaubenswahrheiten geschehe darum in schöner Sprache, mit der ruhigen Sicherheit zweifelloser Überzeugung, mit freudigem Stolz auf das uns zugefallene göttliche Erbe." „Bitteres Unrecht geschieht dem Kinde, das man durch wohlgemeinte, aber irrige Bemühungen zu einem ‚guten' Kinde zu erziehen wähnt, indem man ihm übertriebene Begriffe von eigener Schuld und göttlichen Strafgerichten beibringt. Das für jeden Eindruck leicht empfängliche kindliche Gemüt erzittert dabei." „Da hört es von dem immer wachsamen, nach dem geringsten Unrecht forschenden Auge Gottes, dem es nicht zu entrinnen vermag. Da erblickt es den unerbittlich strengen Richter, dessen Strafmittel unerschöpflich sind, der den Schuldigen nachsichtslos bis zum Ende verfolgt. Darf es uns da wundernehmen, wenn ein trotziges oder mißtrauisches Gemüt sich gegen den unwiderstehlichen Rächer leise empört, und wenn in späteren Jahren das praktische Ergebnis dieses ist: ‚Sind wir nicht imstande, ihm zu entkommen, dann laßt uns versuchen, ihn zu vergessen', und schließlich das ganze Leben der Gleichgültigkeit und einem an Verzweiflung grenzenden Pessimismus verfällt?" „Den Kindern richtige Begriffe von Himmel und Hölle zu geben, ist eine der schwierigsten Aufgaben des Religionsunterrichtes, wenn dieser einen soliden, fürs Leben ausreichenden Untergrund herstellen soll. . . . Der Gegenstand fordert, daß diese Lehren mit Ernst, Würde und Kraft vorgetragen werden und auf eine Weise, daß die Zöglinge im späteren Leben nichts daran abzuändern, nichts zu belächeln finden. Sie müssen so beigebracht werden, wie Kinder unserer Zeit sie am besten erfassen. Man bediene sich dazu nicht mittelalterlich drastischer Darstellungen. Eine weniger farbenreiche Ausführung ist freilich ebenso unzulänglich, entspricht aber besser unserer mehr selbstbewußten, selbstbeschaulichen Geistesrichtung." „Der junge Geist gewinnt volle Festigkeit, wenn er nichts ‚umzulernen' hat, d. h. bisher Gelerntes nicht richtigstellen muß."

In dem Kapitel „Mutterſprache“ finden wir die Verfaſſerin ganz in Übereinſtimmung mit den Beſten auch unſeres Volkes. Das ergibt ſich ſchon daraus, daß ſie dieſen Abſchnitt mit dem Satze beginnt: „Das Studium der Mutterſprache muß den Kern jeder modernen Erziehung bilden.“ Die hohe Würdigung dieſes Unterrichtsgegenſtandes macht das Kapitel zu einem der ſchönſten des ganzen Buches. Das Studium der Mutterſprache bezweckt ja keineswegs nur eine ſprachliche Ausbildung, ſondern in der Mutterſprache wird das Werkzeug gebildet, mittelſt deſſen alle andern Fächer gehandhabt werden; ſie nimmt auch weſentlich teil an der äſthetiſchen und moraliſchen Entwicklung des Zöglings. Durch die Mutterſprache endlich wird das Kind einem beſtimmten Volke angeſchloſſen. „Der Geiſt einer Nation arbeitet ihre Sprache heraus, und die Sprache färbt wiederum den Geiſt des heranwachſenden neuen Geſchlechtes.“ Es iſt darum unzweifelhaftes Recht, ja eine Pflicht der Selbſterhaltung jedes Volkes, ſeine Kinder durch die Mutterſprache zu Volksgenoſſen heranzuziehen. Tiefes Verſtändnis für dieſen Unterrichtsgegenſtand bekunden auch die methodiſchen Winke. Obwohl ſie in erſter Linie das Engliſche im Auge haben, ſo ſind doch viele auch für die Ausbildung in unſerer deutſchen Mutterſprache ſehr wertvoll. „Kinder müſſen zuerſt in den mehr ſtetigen Elementen der Mutterſprache tüchtig geſchult werden. Späterhin mögen ſie dann ſelber entſcheiden, ob dies oder jenes in der Luft fliegende neue Wort anzunehmen ſei oder nicht. Der Grundbau muß anders gelegt werden. Der Stil der jungen Leute verliert an Friſche, wenn ſie ſich befleißen, die neueſten Redensarten zur Zeit und Unzeit zu gebrauchen. Neue Redensarten haben zunächſt ein zweifelhaftes Daſein. Wie Diſtelſamen flattern ſie hier und dort, und ihre Zukunft hängt ganz von dem Boden ab, auf den ſie niederfallen. Solange ſie ſich nicht eingebürgert haben und nicht allgemein angenommen ſind, gehören ſie nicht unter die Feder von Kindern.“ „Läßt man den Kindern ein wenig Freiheit, um wild zu wachſen, und zieht ſie doch ein wenig, um emporzuranken, ſo ſprechen und ſchreiben ſie in einer ihnen eigentümlichen reizenden Weiſe . . ., ſie bezaubern durch ihre Harmloſigkeit, gepaart mit der Überzeugung, daß in der ſie umgebenden Welt alles gut und ſchön iſt und jedermann ihnen wohl will. Das gibt ihnen den Ausdruck zutraulicher Unſchuld und Sorgloſigkeit. Die erſten Blüten aber fallen ab, und dann kommt gewöhnlich eine Übergangszeit, wo die Mädchen weder ſprechen noch ſchreiben können, wo ſie ihre Gedanken verſchließen und ſich nicht verraten möchten. Erſt wenn dieſer Standpunkt überwunden iſt, fangen ſie an, mit vollem Bewußtſein nach einem Ausdruck ihres Denkens zu ſuchen und die Ausdrucksweiſe anderer zu beobachten. . . . Ihr überſchwengliches Entzücken mag uns dann wohl in Erſtaunen ſetzen. Aber die Jugend hat ein Recht auf ſolche Lenzestage, und man ſollte ſie nicht verkürzen. . . . Bald kommt der Juni und bräunt das Holz. Dann folgt eine andere Jahreszeit, wo das Holz beſchnitten wird, darauf eine Phaſe wähleriſcher Strenge. Wer alle dieſe Stadien durchlaufen hat und zu ſchreiben fortfährt, der gibt erſt dann ſich ſelbſt.“

Der Abſchnitt über „Charakterſtudium und Charakterbildung“ enthält vortreffliche Ausführungen. Die „Freiheitspädagogik“ verlangt ſchon für das Kind ein Recht, zu ſein, wie es iſt, das Recht, ſich auszuleben. Es vertrage keine

Kommandomethode, sondern nur Liebe. Lerne unterrichten, ohne zu tadeln! Was für ein naiver Optimismus, den die beschränkteste Erfahrung zerstört! Das Kind ist noch kein Idealmensch. Sein Eigenwille, sein Behagen, seine Gelüste diktieren ihm das Gesetz und leiten seine Handlungen. Demgegenüber zeigt die Verfasserin, wie zwar der wertvollen Eigenart des Schülers unter besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Altersstufen Rechnung getragen werde. Aber jene hohe pädagogische Warte hat sie allerdings nicht erstiegen, von der aus man in den oft recht abstoßenden Unarten eines verzogenen Kindes eine besonders liebenswürdige Eigenart des Individuums zu sehen glaubt. „Wenn der Erzieher sich zu sehr scheut, die Neigungen des Kindes zu durchkreuzen, immer nur auf der Linie des mindesten Widerstandes sich bewegt, spielend belehren und jeden Stein des Anstoßes aus dem Wege räumen will, so ergibt sich ein schwacher, schlaffer Wille, ein der Verinnerlichung unfähiger Geist. Im späteren Leben fehlt es an Starkmut im Ertragen von Schwierigkeiten und Entbehrungen." Und in Übereinstimmung mit der Erfahrung aller derer, die mit leibhaftigen Kindern arbeiten, hofft die Verfasserin, daß bald das Ende der Zeit komme, wo „der Lehrer die Lektion lernt und sie dem Schüler aufsagt". Man kehre zurück „zu einer höheren Bewertung der gewohnheitsmäßigen Anstrengung, der persönlichen Leistung und sogar zur heilsamen Disziplin einer mühseligen einförmigen Arbeit".

Weltfremdheit, Mangel an Verständnis und Interesse für die Forderungen des praktischen Lebens wird der Erziehung in Internaten immer wieder zum Vorwurf gemacht. Für die Vorbereitung auf das Leben scheint in der Tat die Anstaltserziehung unter den ungünstigsten Umständen sich zu vollziehen, da die Kinder ohne Berührung mit dem wirklichen Leben heranzuwachsen scheinen. Die Verfasserin übersieht die Schwierigkeit nicht, aber sie zeigt auch in dem Kapitel „Lebenspraxis", daß die Weltabgeschlossenheit ein nicht zu unterschätzender Vorzug der Erziehungsanstalt ist. Es ist gut, das junge Menschenkind, um es reif für das Leben zu machen, in einiger Entfernung vom Leben zu halten. Das Internat kann erziehen nach einheitlichem Erziehungsplan, der von keinerlei äußeren Einflüssen durchkreuzt wird. Sind Haus, Umgang, Straße, Lektüre heutzutage nicht oft recht bedenkliche Miterzieher, durch welche die Arbeit der öffentlichen Schule recht erschwert und diese geradezu zu öffentlicher Abwehr gezwungen wird? Wahrhaft reiche Lebenspraxis ist in den Ausführungen bekundet, in denen gezeigt wird, daß kein Internat außerhalb des Lebens steht, sondern das Leben der Welt in verjüngtem Maßstabe darstellt; während in der großen Welt der Erwachsenen das kleine Menschenkind sich verliert und verläuft, findet es gerade in der kleinen Welt des Internates Gelegenheit zu zahlreichen Vorübungen fürs Leben.

Schon an diesen wenigen Proben wird man den hohen Wert des Buches erkennen. Aber alle Erörterungen desselben, die über „Lernen und Spielen", „Mathematik und Naturkunde", „Fremde Sprachen", „Geschichte", „Kunst", „Umgangsformen", „Höhere Frauenbildung", enthalten so erfreuende, geistreiche Gedanken in glänzender Sprache, bei der man von einer Übersetzung nichts merkt, daß es überaus anregend wirken wird auf alle, die mit der Erziehung und dem Unterricht der weiblichen Jugend beschäftigt sind, sei es außerhalb oder innerhalb

des Internates. Kein Wunder, daß der Altmeiſter katholiſcher Pädagogik, Hofrat Dr Otto Willmann, dem Buche ein ſo warmes Geleitwort mit auf den Weg gegeben hat. Alfred Gökel S. J.

Die Kunſt des Greco. Von Dr **Hugo Kehrer.** Mit einem farbigen Titelbild und 54 Tafeln. Zweite Auflage. 4° (98) München, Schmidt. *M* 6.—; geb. *M* 8.—; numerierte Liebhaberausgabe *M* 30.—

Das Verſprechen, das im Titel liegt, iſt ein großes, ebenſo wie in dem bekannten Buche Wölfflins „Die Kunſt Albrecht Dürers“. Denn der Nachdruck ſoll nicht auf das Biographiſche und rein Kunſthiſtoriſche gelegt werden, ſondern auf das innerlichſte Gebiet der Kunſtwiſſenſchaft, die allſeitige Durchdringung der Kunſtform ſelbſt. — Das Verſprechen iſt gehalten. Kehrer iſt gewiß unter den deutſchen Greco-Forſchern der bedeutendſte, der in vielen Reiſen, akademiſchen Vorleſungen und Seminarübungen das Problem dieſes höchſt eigenartigen und ſchwierigen Malers von allen Seiten zu packen ſuchte. Wenn man nun hervorhebt, daß unſer Buch nichts iſt als der Extrakt aus all dieſen mühſamen Forſchungen, die Ausbeute an gediegenem Gold, die ein ganzer Berg goldhaltigen Geſteins ergab, dann iſt dem Buch eigentlich ſchon eine Anerkennung gezollt, der ſonſt nichts hinzuzufügen iſt. So erklärt ſich auch die unerwartet raſche Folge einer zweiten Auflage weniger aus der Senſation als aus den inneren Qualitäten des Buches, das auch an vornehmer Ausſtattung jeden Wunſch befriedigt. — Man wird Greco nur gerecht, wenn man ihn in all ſeinen Schöpfungen als den Pſychographen der eigenen Seele ſucht, der alles, was in ihm an Gefühl lebte, mit unerhört packender Kraft in Form, Farbe und Licht umzuſetzen verſtand. Das wird man an Greco unter allen Umſtänden anzuerkennen haben, auch wenn man ſeiner Kunſt noch ſo unſympathiſch gegenüberſteht, weil die eigene Seele zu wenig Verwandtſchaft mit der ſeinigen beſitzt und die Akkorde, die er anſchlägt, in der eigenen Seele keine Reſonanz wecken. Man kann aus dem Buche für eine objektive, von rein ſubjektivem Gefallen oder Mißfallen gereinigte Kunſtbetrachtung viel lernen. — Das beſte Kapitel des Buches iſt unſeres Erachtens das über Licht und Farbe bei Greco, das ſchwächſte das über Grecos Myſtik. Es fehlt hier die Klarheit des Fundamentes. Was iſt Myſtik? Wenn der Verfaſſer ſagt: „Spaniſche Myſtik iſt Gebet der Seele, nicht Gebet des Mundes“, ſo iſt damit wenig geſagt. Nicht nur die ſpaniſche Myſtik, ſondern auch jede andere iſt Gebet der Seele, und nicht jedes Gebet der Seele iſt Myſtik. Auch wird zu wenig darauf eingegangen, inwiefern Greco auch in ſeiner Formgebung, vom Ikonographiſchen abgeſehen, ſich als Myſtiker erweiſt. Im ganzen Buche zerſtreut findet ſich alles, was hierher gehört; es hätten nur all dieſe Lichtſtrahlen im Brennſpiegel des Kapitels „Grecos Myſtik“ vereinigt werden müſſen, um ein klares Bild zu geben. — Die katholiſchen Leſer wären dankbar, wenn in weiteren Auflagen einige wenige Stellen (Charakteriſtik Philipps II., Inquiſition) etwas gemäßigter und weniger aggreſſiv ausgedrückt würden, zumal es den Katholiken unſerer Zeit gar nicht in den Sinn kommt, alles das zu billigen,

was in den Zeiten der Inquisition geschehen ist, ebensowenig wie die modernen Protestanten das Verfahren billigen können, das ein Heinrich VIII. und eine Königin Elisabeth gegen die Katholiken eingeschlagen haben. Tafel 40 und 41 sind verwechselt (Text hierzu S. 60). Joseph Kreitmaier S. J.

Wallfahrten zu Unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte. Von Stephan Beissel S. J. Mit 124 Abbildungen. gr. 8° (XII u. 514; 1 Titelbild) Freiburg 1913, Herder. *M* 13.—; geb. in Leinw. *M* 15.50

Trotz des bedeutenden Umfangs, den dieser Band aufweist, kann man kaum ahnen, welche Fülle von Material darin verarbeitet ist. Es ist wirklich erstaunlich, wie der greise Gelehrte alle Zeit, die er seinem kranken und gebrechlichen Körper abtrotzt, in den Dienst der Wissenschaft stellt.

Wenn man nur einen schwachen Begriff von der ungeheuren Zahl aller Marienwallfahrten der Welt hat, dann wird man verstehen, was es heißt, die wichtigsten davon auszusuchen und alles, was sie an kultur- und kunstgeschichtlichen Merkwürdigkeiten aufweisen, in einem Bande zur Darstellung zu bringen. Mag der eine oder andere diesen oder jenen Wallfahrtsort vermissen, an den sich vielleicht eine freundliche und liebliche Erinnerung aus seinem Leben knüpft, man darf nicht vergessen, daß eine Darstellung aller dieser Orte eine Unmöglichkeit bedeutet und eine Beschränkung auf diejenigen, die nach irgend einer Richtung hin etwas Besonderes bieten, notwendig war. Auch so war die Arbeit noch schwierig genug bei dem Mangel an brauchbaren und zuverlässigen Vorarbeiten und bei der Unmöglichkeit, die ganze Literatur zu benutzen, da auch die größten Bibliotheken auf diesem literarischen Gebiete sehr lückenhaft sind.

Ursprünglich hatte der Verfasser beabsichtigt, in diesem Bande nur die marianischen Gnadenbilder und Wallfahrtsorte des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa zu behandeln, doch zeigte es sich, daß weder eine zeitliche noch örtliche Beschränkung am Platze sei, die erstere nicht, weil viele Wallfahrten, die in den genannten Jahrhunderten einen besondern Aufschwung nahmen, viel älter waren, die letztere nicht, weil die Missionsländer von Priestern besorgt wurden, welche die in Europa liebgewonnenen und bewährten Gebräuche auch in ferne Gegenden verpflanzten. Doch bleiben das 17. und 18. Jahrhundert immer noch im Vordergrund, weil sie das klassische Zeitalter der Wallfahrten bilden.

Die Liebfrauenwallfahrten sollten, wie der Titel sagt, in Legende und Geschichte dargestellt werden. Wer auch nur einen kleinen Einblick hat in die Volkslegenden, die sich so leicht um einen geschichtlichen Kern gesponnen, ja vielleicht ohne jede geschichtliche Grundlage entstanden sind, wird es verstehen, wie schwierig der Standpunkt des Kritikers in all diesen Fragen ist. Man läuft immer wieder Gefahr, wie der Verfasser hervorhebt, entweder zu konservativ zu sein oder der kritischen Richtung unserer Zeit zu viel nachzugeben. Man wird dem Verfasser das Zeugnis nicht versagen können, daß er in seinen kritischen Urteilen ungemein vorsichtig ist und in Zweifelsfällen lieber auf eine feste Stellung-

nahme verzichtet, als nach irgend einer Seite hin anzuſtoßen. Von jener Leichtgläubigkeit, mit der auch große Heilige wie der ſelige Petrus Caniſius oder der hl. Alfons Liguori (S. 87) viele ſehr fragwürdige Legenden als geſchichtlich feſtſtehend verteidigten, iſt der Verfaſſer weit entfernt. Bezüglich der Loretolegende hätten wir gerne auch eine kurze Beantwortung der fünf kritiſchen Fragen gewünſcht, die der Verfaſſer (S. 403) aufſtellt.

Das Geſchichtliche, das all dieſen Legenden zugrunde liegt, iſt übrigens das weniger Wichtige; der Hauptwert liegt im Kulturgeſchichtlichen und Religionspſychologiſchen. Wer immer die Eigenheiten der Volksſeele zu ergründen trachtet, wird gerade in den Wallfahrtslegenden ein faſt unerſchöpfliches Material für ſeine Studien finden. Nur wer das Volk und ſein Empfinden nicht kennt, kann gleichgültig an ſolchen Kulturerſcheinungen, wie es die Wallfahrten ſind, vorübergehen oder gar glauben, ſie mit einem Blick der Verachtung abtun zu können.

Gerade weil die Wallfahrten eine Ausdrucksform der Volkspſyche ſind, finden wir dieſelben bei faſt allen Völkern und Religionsformen. Wie die Grundlagen des Sittengeſetzes in die Herzen aller Menſchen geſchrieben ſind, ſo ſind auch manche Formen des äußeren Gottesdienſtes: Gebet, Opfer, Beſuch heiliger Stätten, nichts als eine Lebensbetätigung der nach der Gottheit dürſtenden Seele und als ſolche dem wahren Gott wohlgefällig, auch wenn religiöſer Irrtum zugrunde liegt. „Vermeint ein Mohammedaner in gutem Glauben, ſeine Religion ſei die wahre, ihr Stifter ſei ein wirklicher Prophet Gottes geweſen, und will er ihn als ſolchen ehren, ſo iſt ſeine Wallfahrt Gott wohlgefällig und für ſeine Perſon verdienſtlich trotz ſeines Irrtums.“ Ein ſolcher Irrtum beſteht nicht bei den chriſtlichen Wallfahrten, auch wenn die Reliquien unecht, die Wallfahrtslegende vielleicht unrichtig iſt; denn es ſind wirkliche Heilige, die der Chriſt ehrt, ſeine Verehrung iſt Gott wohlgefällig nicht nur ſubjektiv, ſondern auch objektiv.

Um die Pſychologie der Wallfahrten richtig zu würdigen, darf man nicht vergeſſen, daß es nicht ſo ſehr die Legenden ſind, welche die Maſſen des Volkes anziehen, ſondern die auffälligen Gnadenerweiſe, die den Pilgern dort zuteil werden: „Selbſt wenn kein einziges Lukasbild vom Evangeliſten gemalt iſt, wenn die Engelweihe von Einſiedeln, die Übertragung der Kapelle von Soſſau, des heiligen Hauſes zu Loreto und des Bildes von Genazzano nicht als hiſtoriſch beglaubigte Tatſachen gelten, bleiben die Wallfahrten jener Orte. . . . Der wirkſamſte Magnet waren und bleiben die von Gott durch ſeine Mutter dort in Ausſicht geſtellte, oftmals gewährte Gnade und Hilfe“ (S. 210).

Auch die Pſyche der einzelnen Nationalitäten ſpiegelt ſich in den Wallfahrtsgebräuchen der einzelnen Länder wider, zumal die Kirche in dieſen Dingen von jeher ſehr weitherzig war. „Eine Weltkirche muß bei ſtraffer Einheit im Weſentlichen, in allem, was Dogma, Moral und Spendung der Sakramente betrifft, vielfache Zugeſtändniſſe machen in Nebendingen, um erzieheriſch und väterlich zu wirken nach den Grundſätzen Gregors d. Gr.“ (S. 229).

Bietet ſo das Buch eine reiche Ausbeute für den Kulturhiſtoriker und Religionspſychologen, ſo kommt auch der Kunſthiſtoriker auf ſeine Rechnung,

besonders im achten Kapitel: „Ikonographie der Wallfahrtsbilder." Wer immer in Zukunft ein ikonographisches Thema über die heilige Jungfrau bearbeiten will, wird an diesem Kapitel nicht vorübergehen dürfen.

So bildet das Werk eine treffliche Ergänzung der großen Geschichte der Marienverehrung, die der Verfasser uns bereits geschenkt hat, ein rühmliches Zeugnis nicht nur seiner vorbildlichen Arbeitsliebe, sondern auch seiner hervorragenden Forschergabe. **Joseph Kreitmaier** S. J.

Hymnen und Sequenzen. Übertragungen aus den lateinischen Dichtern der Kirche vom 4. bis 15. Jahrhundert. Von ***Friedrich Wolters.*** gr. 8° (208) Berlin 1913, v. Holten. Geb. *M* 4.50

Fast hundert Jahre sind's, da gab Ludwig Follen ein winziges Büchlein heraus: „Alte christliche Lieder und Gesänge, teutsch und lateinisch" (Elberfeld 1819). Äußere Form, Ausstattung, Auswahl der Lieder, ihre Zahl, Art der Übersetzung, kurz alles war winzig und mittelmäßig. In den Folgen aber wurde das Büchlein hochbedeutsam. Es regte die Lust zum Übersetzen lateinischer Hymnen mächtig an, förderte die Bekanntschaft mit dem fast ganz verkannten mittelalterlichen Hymnenschatze und gab dadurch den wirksamen Anstoß zur mächtig aufblühenden Hymnologie.

Glanzvoll ausgestattet, in zweifarbigem Drucke, präsentiert sich die jüngste Hymnenübertragung von Friedr. Wolters. Zwischen ihm und Follen haben über ein Dutzend Männer, darunter ganz hervorragende Literaten, ihre Übersetzungskunst in den Dienst der lateinischen Hymnodie gestellt und Schönes geleistet. Wolters' Arbeit hat ihre Eigenart, eine originelle und bedeutsame Eigenart, wodurch sie der Hymnologie außerordentliche Förderung bringen kann und hoffentlich auch bringen wird. Wer mit einigem Kennerblick diese Übertragungen liest, verzichtet sofort auf den Nachweis ihrer Existenzberechtigung. Gerade in unsern Tagen der realistischen Zeitströmung, wo die Kenntnis des Latein selbst in gebildeten Kreisen so bedenklichen Rückgang nimmt, ist dieses Werk als doppelt erwünscht und nötig zu begrüßen. Das ursprüngliche lateinische Gewand, in dem die altchristlichen und mittelalterlichen Lieder der abendländischen Kirche die einzige echte Kraft und rechte Stimmung zeigen, muß wohl oder übel mit dem modernen Gewande vertauscht werden. Sonst steht auch die gebildete Mehrheit unserer Zeit diesen kostbaren Sprößlingen edelster Muse kalt und verständnislos gegenüber.

Aus dem Riesengebiete der Hymnik hat Wolters vorläufig nur einen kleinen Teil herausgehoben, aber so, daß ein Einblick in die Hymnodie als *Ganzes* angebahnt wird. „Aus Tausenden von Gesängen, welche die Dichter der Kirche gesungen haben, wurden hundert ausgewählt. Dieses Maß erschöpft vielleicht die besten. . . . Von denen, welche minder sind als sie und meist von ihrem Blute ernährt wurden, doch schön und reich genug sind, um immer zu entzücken, umfassen diese Blätter nur die Lieder, die unser Ohr bestachen oder als ein langvertrautes Gut unser Herz von Kindheit an besaßen. . . . Von denen endlich,

die in dem üppigen Blütenkranze des kirchlichen Geſanges Band und Blattwerk waren, fand kaum noch eines Raum in der geſetzten Zahl, und doch iſt ihr Glanz in ihrer Fülle nicht gering, und das Rauſchen ihrer faſt unüberſehbaren Menge verkündete gleichfalls die innere Kraft des Stammes, aus dem ſie ſproßten, und bildete neben den Einzelſtimmen den ungeheuren Chor, der über die chriſtlichen Länder hin zum Lobe Gottes ſchwoll" (Vorwort S. 10 f).

Die beſten „Einzelſtimmen" alſo aus dem Rieſenchore der lateiniſchen Hymnoden ſollen zunächſt dem Ohre und dem Herzen vieler näher gebracht werden. Zu dem Zwecke geht die Führung ſyſtematiſch durch ein ganzes Jahrtauſend, vom Beginn der Hymnik bis zum Erlöſchen derſelben durch den Humanismus. Nur beim Beſten, beim Typiſchen wird Halt gemacht. Da iſt nun das Kolorit im 4. und 10., im 12. und 15. Jahrhundert ein durchaus verſchiedenes; ganz anders der Ton bei Ambroſius und Prudentius, bei Notker und Adam von St-Victor, beim Südländer und beim nordiſchen Dichter, im Hymnus und in der Seque..z. Dieſes wechſelnde Kolorit, dieſen verſchiedenartigen Ton möglichſt getreu auch dem übertragenen Liede aufzuprägen, iſt eine ſchwer zu löſende Aufgabe. Wolters hat ſie ſich geſtellt.

Jede gute Überſetzung iſt an ſich ſchon ſehr ſchwer. Dichteriſch begabte Überſetzer und Meiſter der Sprache erliegen leicht der Gefahr, den Stil des Urbildes durch den eigenen Stil zu erſetzen und umzuformen. Unter der Hand minder veranlagter Überſetzer wird die Sprache leicht hart, ungelenk, ungenießbar. Beide Klippen hat Wolters, der ſich bereits als ſelbſtändiger Dichter eingeführt hat, durchweg mit Geſchick vermieden. Sein Ziel ſteckte er ſich ſehr hoch. Den ganzen Charakter der Originaldichtung bis in die kleinſten Einzelheiten ſuchte er möglichſt zu wahren. Aufbau der Strophe, Versmaß, Rhythmus, Silbenzahl der Verszeile richten ſich genau nach dem Urbilde, auch bei den Sequenzen erſter Epoche. Zeigt das Urbild Reim oder nur Aſſonanz, dann auch die Übertragung; wenn nicht, ſo verzichtet auch dieſe auf das beliebte Kunſtmittel. Iſt, wie meiſtens in der älteren Hymnodie, die Sprache des Dichters ernſt gemeſſen, ſchwer und herb, dann auch ebenſo jene des Überſetzers. Belebt ſeit Ende des 11. Jahrhunderts mehr heitere Milde und leichte Geſchmeidigkeit den Redefluß des lateiniſchen Hymnoden, ſo ſpiegelt ſich dieſes getreulich wider bei ſeinem deutſchen Kopiſten. Derſelbe folgt gewiſſenhaft auf Schritt und Tritt dem Schöpfer des Originals; er wird ſein zuverläſſigſter Interpret durch genaue, oft ſogar wörtliche Überſetzung. Nicht ſelten kommen dabei ganz urwüchſige, geniale Mittel zur Verwendung, ohne der Sprache viel Gewalt anzutun. Ab und zu mag ein Wortgebilde uns eigentümlich anmuten, mag der Stil den Eindruck des Geſuchten erwecken.

Desungeachtet bietet faſt jedes Stück, namentlich bei lautem Leſen, einen Kunſtgenuß, und was den eigentümlichen Vorzug dieſer Übertragungen ausmacht, wirkt ſtimmungsvoll auf das Gemüt entſprechend dem Charakter des Dichters und der Zeit, von dem und aus der die Sequenz, der Hymnus ſtammt. Da nun die Muſterbeiſpiele aus allen Jahrhunderten ausgewählt und in chrono-

logiſcher Reihenfolge im Anſchluſſe an „Ein Jahrtauſend lateiniſcher Hymnendichtung“ von Dreves-Blume vorgelegt ſind, da ferner bei der beſchränkten Anzahl von nur hundert Dichtungen die zwölf Jahrhunderte ſchnell am Auge des Leſers vorüberziehen, ſo wird der Geſamteindruck vom Weſen und von der Entwicklung der Hymnodie wenigſtens in den Grundzügen recht wirkungsvoll vermittelt. Das iſt ein beſonderer Vorzug dieſes Buches, wodurch es höchſt bedeutungsvoll für das ſteigende Intereſſe an der Hymnologie werden kann.

Zwei kurze Beiſpiele als Illuſtration dürften erwünſcht ſein. Im 6. Jahrhundert ſang Venantius in ſeinem Kreuzeshymnus:

Crux fidelis, inter omnes	Kreuz, du treuer, unter allen
arbor una nobilis,	einziger und edler Baum,
Nulla talem silva profert	Wie kein Wald ihn je getrieben
flore, fronde, germine,	gleich an Blüte, Laub und Sproß,
Dulce lignum dulce clavo	Süßes Holz, an ſüßem Nagel
dulce pondus sustinens.	ſüße Bürde feſtigend.
Flecte ramos, arbor alta,	Hoher Baum, beug deine Äſte,
tensa laxa viscera	dehne weit dein Kernholz aus
Et rigor lentescat ille,	Und erweiche ſo die Härte,
quem dedit nativitas,	die dein Urſprung dir verlieh,
Ut superni membra regis	Daß des höchſten Königs Glieder
mite tendas stipite.	du an ſanftem[1] Stamme dehnſt.

Daneben halte man den Anfang eines Weihnachtsliedes aus dem 13. Jahrhundert:

In rosa vernat lilium,	Die Roſe aus der Lilie bringt
Flos in flore floresci,	Und Blüte blüht aus Blüte,
Dum nata parit filium;	Da uns den Sohn die Tochter bringt;
In tenebris lucescit	In Finſternis erglühte
Lux sine tenebris,	Licht ohne Finſternis,
In carnis latebris	Aus Fleiſches Düſternis
Vera dies diescit.	Der wahre Tag ſich mühte.

Ein Wunſch möge nicht erfolglos verhallen. Das erſte Hundert brachte Muſterbeiſpiele nur aus den Hymnen und Sequenzen. Ob es lediglich die beſten und alle die beſten ſind, wird verſchiedentlich beurteilt werden. Sicher läßt ſich unſchwer ein zweites und auch drittes Hundert nach gleichen Grundſätzen zuſammenſtellen, und manches Lied würde mit den im erſten Hundert dargebotenen um die Palme ſtreiten, wenn der gleiche ſprachgewandte Überſetzer ſie in deutſchem Gewande vorführte. Jedenfalls harrt noch die große Abteilung der rhythmiſchen Offizien, der Reimgebete, der Tropen, der Stundengebete, der Kantionen und Motette einer ähnlichen Übertragung, wie ſie den Hymnen und Sequenzen zu teil wurde.

Clemens Blume S. J.

---

[1] Im lateiniſchen Original iſt mite adverbial zu nehmen; Wolters iſt hier der jüngeren, wieder ſinnentſprechenden Lesart miti stipite gefolgt.

Emilie Ringseis. Von E. M. Hamann. Mit ſechs Bildern. 12° (VIII u. 228) Freiburg 1913, Herder. *M* 3.20; geb. in Leinw. *M* 4.—

Das Intereſſe für Emilie Ringseis und ihre gedankenſchweren, kraftvollen Dichtungen iſt erfreulicherweiſe im Wachſen begriffen. Die letzten Jahre brachten eine Reihe von Aufführungen Ringseisſcher Stücke. Ihre bekannteſte dramatiſche Schöpfung „Veronika" wurde von der Berliner Calderon-Geſellſchaft ſogar in verſchiedenen deutſchen Städten mit Erfolg gegeben. Die Publikationen über die große Münchener Dichterin haben ſich ebenfalls gemehrt, wenn ſie auch noch lange nicht eine ſtattliche Bibliothek ausmachen und, wenigſtens ihrem Umfange nach, die Bedeutung dieſer genialen Frau nur ſehr unvollkommen widerſpiegeln. Das vorliegende Charakter- und Dichterbild iſt nun das erſte zuſammenfaſſende Werk der Emilie Ringseis-Literatur; darin liegt ſein Vorzug, darin beſteht ſein eigentlicher Wert.

Der erſte Teil des Werkes, die Zeichnung des Lebensbildes, war für die Biographin verhältnismäßig leicht. Die Vorarbeiten hat Emilie zum guten Teil ſelbſt geliefert. Das Verdienſt von E. M. Hamann beſteht hier in der geſchickten Gruppierung und einheitlichen Anordnung des von andern bereits beigebrachten, ja meiſt auch geſichteten Stoffes. Nach einigen grundlegenden Bemerkungen über die Stellung Emiliens zur dramatiſchen Kunſt und zum Theater führt uns die Verfaſſerin das idylliſche Bild des trauten Familienlebens im Hauſe Ringseis geſtützt auf Emiliens Selbſtzeugniſſe mit plaſtiſcher Anſchaulichkeit vor Augen. Neben den „Erinnerungsblättern" werden übrigens auch Franz Binders bei allem herzlichen Wohlwollen kritiſch gefaßte Aufzeichnungen verwertet. Im Kapitel „Beruf und Kunſt" iſt der Briefwechſel mit Alban Stolz die Hauptquelle. „Sonnenflug" ſchildert wiederum vorzüglich auf Grund der „Erinnerungsblätter" die Jahre höchſter dichteriſcher Fruchtbarkeit, „Wechſelnde Lebenslichter und Lebensſchatten" das Verhältnis zu den Eltern und Angehörigen, „Abendfriede" die letzten einſamen, der religiöſen Einkehr und Geiſtesſammlung gewidmeten Lebensjahre Emiliens. Vom Schlußkapitel des biographiſchen Teils erwartet man eigentlich eine markige, ſtraffe Zuſammenfaſſung alles bisher Geſagten, eine lapidare Charakteriſtik, wie ſie die Überſchrift „Perſönlichkeit" nahelegt, vor allem aber ein abſchließendes Wort aus der Feder der Verfaſſerin. Wenn in allen Abſchnitten ſonſt zumeiſt Emilie Ringseis mit Selbſtbekenntniſſen zu Worte kam, ſo läßt ſich das rechtfertigen; denn gerade dieſe Dichterin offenbart wie kaum eine zweite auf dem deutſchen Parnaß in den Urteilen über ſich ſelbſt nicht nur ein aufrichtiges Streben nach Wahrheit, ſondern, was weit ſeltener, eine erſtaunliche Objektivität und kritiſche Beobachtungsgabe. Aber einmal müßte doch auch die Biographin ihr Urteil abgeben, und hier beim Abſchluß der eigentlichen Lebensbeſchreibung erwartet es der Leſer. Leider werden wir etwas enttäuſcht. Auf der erſten Seite findet ſich zwar ein vielverſprechender Anfang, doch die folgenden 12 Seiten ſetzen ſich wiederum zumeiſt aus recht ausführlichen längeren Zitaten zuſammen, worin beſonders der Gedanke zur Geltung kommt, daß Emilie während ihres ganzen Lebens, zumal während der letzten Jahrzehnte, unabläſſig und

unerbittlich an ihrer eigenen Vervollkommnung im weitesten Sinne des Wortes arbeitete. Gewiß ein Hauptzug im Charakterbild dieser Frau, aber dem Leser aus den bisherigen Kapiteln doch schon bekannt, so daß er nicht mehr durch längere Anführungen aus Werken anderer oder den Aufzeichnungen Emiliens im einzelnen nachgewiesen zu werden braucht.

Der umfangreichere zweite Teil ist der literarischen Würdigung gewidmet. Offenbar sieht die Verfasserin hierin ihre Hauptaufgabe, und mit Recht. Das Leben ihrer Heldin bietet schließlich, mehr äußerlich betrachtet, nicht viel Stoff zu einer Biographie. Es ist arm an größeren Ereignissen. Emilie ist trotz ihrer glänzenden Begabung und bei all ihrem glühenden Interesse für die dramatische Kunst und das Theater nicht Berufsschauspielerin geworden, sie hat aus höheren Beweggründen auf die rauschenden Erfolge verzichtet, die allem Anscheine nach ihrer als Bühnenkünstlerin gewartet hätten. Der Biograph kann hier nur von Ehrungen im kleinen Kreise, vom Auftreten Emiliens in ihren eigenen Stücken zu Wohltätigkeitszwecken, von ihrem brieflichen und persönlichen Verkehr mit einer Elite von namhaften Gelehrten, Künstlern und geistvollen Frauen sprechen. Das Lebensbild ist feststehend und abgeschlossen; es dürfte selbst durch die Veröffentlichung von bisher noch nicht gedruckten Briefen oder persönlichen Aufzeichnungen keine bedeutendere Korrektur erfahren. Anders verhält es sich mit der literarischen Schätzung und Analyse von Emiliens Geistesschöpfungen. Dieses Feld harrt noch zu einem guten Teil der Bearbeitung. Außer Franz Binder und Heinrich Keiter hat sich meines Wissens noch kein Kritiker dieser Aufgabe mehr als durch gelegentliche Hinweise unterzogen.

Wie immer man nun zu dem Urteil der Verfasserin Stellung nehmen mag, so viel ist sicher: sie hat sich mit ihrer ganzen Seele der Arbeit hingegeben und zeigt bei ihrer Würdigung eine so lebhafte Anteilnahme, daß man an ihr sofort die innerlich mitschaffende Interpretin erkennt.

Am besten gelungen scheint mir die Analyse und Beurteilung der Dramen. Wenn Hamann das herrliche Jugendwerk Emiliens, „Veronika", im Vergleich zur „Sibylle von Tibur" etwas kurz bespricht, so war diese verschiedene Behandlung in mancher Hinsicht begründet. „Veronika" ist einfacher im Gedankengang, in den Charakteren, in der Szenerie, selbst in der Sprache. Emilie hat dieses Erstlingsdrama mit bewunderungswürdiger Klarheit, Helle und psychologischer Folgerichtigkeit ausgearbeitet; nichts bleibt dunkel für den, der mit dem gewaltigen geschichtlichen Hintergrund, dem Leiden Christi, von Jugend auf vertraut ist. „Die Sibylle" dagegen, obwohl von der Verfasserin öfter von neuem vorgenommen, erscheint nicht bis in die letzten Einzelheiten durchgeführt: das Stück macht auch jetzt in manchen Partien eher den Eindruck eines kühnen, kraftvollen Entwurfs, der eine Welt von erhabenen Ideen einschließt, ohne sie dramatisch durch handelnde Personen genügend zu gestalten. Hamann hat sich nun mit wahrer Begeisterung an die Aufgabe gemacht, den ganzen reichen Inhalt, den man bei erstmaliger Lektüre zwar ahnt, aber wohl kaum erfaßt, dem Verständnis aller Leser zu erschließen. Mit dem hohen Lob, das sie diesem kühnsten aller

Dramen Emiliens ſpendet, kann ſich der Referent, ſoweit die ideelle Seite des Stücks in Betracht kommt, durchaus einverſtanden erklären. Doch vom ſtreng-dramatiſchen Standpunkt aus beurteilt verdient „Veronika“ den Vorzug vor der ſpäteren Schöpfung, die auch dann alle weſentlichen Züge bewahren würde, wenn die weisſagende Sibylle die einzige Trägerin der Handlung wäre. „Die Sibylle von Tibur“ war eben anfänglich von Emilie gar nicht als Drama konzipiert. Dieſer Umſtand ſollte für die Beurteilung nicht überſehen werden, ebenſowenig wie die Anſicht der Dichterin, es ſei ein genügendes Reſultat des Dramas, daß die Sibylle Gewißheit über die Zweckdienlichkeit ihres Strebens und ſeeliſchen Ringens erlange — eine Andeutung, daß in der Sibylle manche autobiographiſche Züge enthalten ſind, die wir im Leben der Dichterin, beſonders in der Geſchichte ihrer Berufskämpfe wiederfinden.

Nicht weniger als 15 Seiten hat die Interpretin der Beſprechung dieſes Stücks eingeräumt. Mit gleicher Wärme würdigt ſie das reizende Märchenſpiel „Die Getreue“. Die Entſtehung des Dramas, dann das Stück ſelbſt in ſeinem geiſtvollen Aufbau, ſeinem reichen Ideengehalt, ſeinem romantiſchen Duft und Zauber der Sprache weiß Hamann mit Anſchaulichkeit und liebevollem Verſtändnis zu ſchildern. Scharf hebt ſie das ſymboliſche Moment hervor, welches nach der Abſicht der Dichterin die irdiſche Liebe aus der Sphäre des bloß Sinnlichen in die Region des Geiſtigen, Seeliſchen verſetzt. So aufgefaßt hat das freundliche Märchenſpiel in der Tat für den katholiſchen Leſer oder Hörer nichts Anſtößiges, und des geſtrengen Herrn Alban Stolz Urteil, „dieſer Wechſelbalg“ müſſe „zuſammengeſchlagen werden wie eine Cremoneſergeige“, braucht kein Moralprofeſſor ſich zu eigen zu machen.

Die drei kleinen dramatiſchen Werke: „Schneewittchen“, „Des Blindgeborenen Heilung“ und „Der Königsmann“, werden nur mit einigen raſchen Strichen charakteriſiert. Um ſo länger und gründlicher beſchäftigt ſich Hamann mit der Märtyrertragödie „Sebaſtian“. Ausführliche Proben begleiten und illuſtrieren die Analyſe. „Jede Hauptforderung des Trauerſpiels großen Stils“, urteilt die Interpretin, „findet ſich hier erfüllt, der organiſche Zuſammenhang in vordrängender Entwicklung gekennzeichnet. Die Erhabenheit des Vorwurfs iſt überzeugend, ergreifend, erſchütternd, überwältigend gewahrt und verwirklicht, das Menſchliche in Menſch und Menſchentum ſieghaft ausgeprägt: hier als noch ungeläutert oder bereits verderbend und verderbt, dort als läuternd, abgeklärt, verklärt. Das Stück hat zwei Helden: einen aktiven, Sebaſtian, und einen paſſiven, Markus.“ Daß trotzdem die Einheit der Handlung gewahrt bleibt oder doch gewahrt bleiben kann, hat Emilie ſelbſt energiſch betont: „Wenn Tun und Laſſen von zwei Perſonen ſo ineinander greifen, daß das Geſchick eines jeden von beiden nicht an das gegebene Ziel käme ohne dieſe Verwicklung, wie kann da von einer Verletzung der Einheit die Rede ſein? Da müßte man ja ſelbſt Romeo und Julie vom Repertorium echt dramatiſcher Stücke ſtreichen.“

Der Gedanke, daß Emilie Ringseis von katholiſcher Seite immer noch viel zu wenig gewürdigt wird, daß ihre Bücher und Schriften noch vielfach ungehobene

Geistesschätze bergen, beherrscht wie eine mächtige Grundwelle in Hamanns Darstellung den Fluß der Rede. Als Werbeschrift ist das Buch gedacht, und man versteht daher recht gut, daß es der Verfasserin mehr darauf ankommt, durch die anschauliche Vorführung von glänzenden Proben aus den Werken der gottbegnadeten Dichterin als durch lange Kommentare den Leser zu gewinnen. In den letzten Kapiteln, die sich mit den lyrischen und epischen Erzeugnissen von Emiliens Muse befassen, sind diese Auszüge so zahlreich, daß wir fast so etwas wie eine Chrestomathie vor uns haben; der begleitende Text aus der Feder von Hamann ist dagegen knapp ausgefallen und beschränkt sich auf die notwendigsten Hinweise und Winke für die Beurteilung der Poesien. Das gilt nicht nur von der Besprechung der drei Gedichtsammlungen, sondern noch mehr für den Abschnitt über das dreibändige monumentale epische Werk „Der Königin Lied". Mag man indes diese allzu große Zurückhaltung der Biographin tadeln und auch bedauern, daß uns Hamann von dem herrlichen Prosastil Emiliens fast nichts berichtet — ein Stil, der sowohl in der vierbändigen wissenschaftlichen Biographie ihres Vaters als auch in den köstlichen Briefen der Dichterin eine nahezu klassische Vollendung erreicht — das sind schließlich Mängel, die den eigentlichen Wert des vorliegenden Buches nur wenig beeinträchtigen. Es soll ja auf eine unbestritten große katholische Dichterin wiederum aufmerksam machen, soll das Interesse für eine zugleich hochbegabte und edle Frau von neuem wecken, soll anregen, aufrütteln, begeistern. Diese Aufgabe erfüllt es in schönster Weise. Namentlich dürfte das mit Wärme gezeichnete Charakterbild einer unserer größten deutschen Frauengestalten weibliche Leser fesseln, für die das Buch wohl in erster Linie geschrieben wurde. Sechs gut reproduzierte Bilder begleiten den Text (Emilie Ringseis [Phot.], Die drei Schwestern Ringseis: Bettina, Marie und Emilie in ihrer Jugend, Johann Nepomuk v. Ringseis, Villa Ringseis in Tutzing, Kloster Maria-Hilf mit Kapelle und Begräbnisstätte der Familie Ringseis in Tutzing, Emilie Ringseis [Büste von Professor Georg Busch].)

Alois Stockmann S. J.

Bücherschau.

Commentarii in S. Pauli epistolas ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem. Auctore Josepho Knabenbauer S. J. [Cursus Scripturae sacrae: Commentariorum in Nov. Test. pars II, vol. V.] Opus postumum. (394) Paris 1913, Lethielleux. *Fr.* 7.50

Ein Mitarbeiter des vor zwei Jahren verstorbenen Verfassers hat dieses letzte Werk, das der bis zum Tag des Todes schaffensfreudige P. Knabenbauer handschriftlich hinterließ, zum Druck befördert und damit wieder das bändereiche Sammelwerk des Kursus um einen guten Schritt seiner Vollendung näher gebracht. Die pauliniſchen Briefe sind nun, bis auf den Hebräerbrief, glücklich alle unter Dach und Fach gebracht. Für die Stellung des Kommentars zu Philemon nach dem zu den Pastoralbriefen war dem Verfasser einfach die Ordnung der Vulgata maßgebend: bequemer und lichtvoller wäre die Auslegung ja geworden, wenn man ihn mit den Gefangenschaftsbriefen zusammengefaßt hätte. — Über die Methode und den Wert dieses das Lebenswerk eines großen Exegeten abschließenden Bandes

sind nicht viele Worte zu verlieren: Dieser neue Band steht in dieser Hinsicht seinen Vorgängern würdig zur Seite. Alle diese Paulus-Briefe sind sichtlich mit großem Interesse behandelt und durchgearbeitet, durch Zitate aus Vätern und alten wie neuen Schrifterklärern beleuchtet, gegen die Angriffe der Rationalisten verteidigt und sichergestellt. Das Dekret der Bibelkommission über die Pastoralbriefe, das eben zur Zeit der Drucklegung der letzten Bogen erschien, war denn auch nichts als die willkommene Bekräftigung der Lehren, die Knabenbauer immer vorgetragen und die er in diesem Band niedergelegt hatte. — Sowohl für die Belehrung des christlichen Volkes als für die aszetische und pastorale Schulung und Selbsterziehung des Priesters bieten die in vorliegendem Volumen vereinigten Sendschreiben Pauli, namentlich unter der Beleuchtung durch den gewandten Exegeten, reichen Stoff und viele Anregung.

Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole). Nebst biographisch-bibliographischer Einleitung. Von Dr P. Raymundus Dreiling O. F. M. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von Dr Cl. Baeumker. XI, 6.] gr. 8° (XIV u. 224) Münster 1913, Aschendorff. *M* 7.50

Je dürftiger und ungewissere Auskünfte über Petrus Aureoli man in den allgemein zugänglichen Darstellungen erhält, desto willkommener ist es, daß P. Raymundus Dreiling das Gesicherte nochmals zusammenfaßt, zugleich aber durch Neues erweitert und richtigstellt. Die Schwierigkeiten, unter denen die Arbeit entstand, treten deutlich genug hervor: nicht bloß die äußeren Lebensumstände lassen sich schwer feststellen, sondern auch der Klarlegung des Lehrgebäudes steht das Fehlen einer Gesamtausgabe mit zuverlässigem Text hinderlich im Wege, so daß P. Dreiling seinen ursprünglich weitergreifenden Plan einschränken und sich mit der Universalienlehre des Doctor facundus begnügen mußte. Aureolus mag um 1280 in der Grafschaft Quercy in Aquitanien geboren sein. Er war ein sehr patriotischer Franzose, der in der Apokalypse die Geschichte des regnum Francorum und seiner Könige zum großen Teil vorgebildet sah. Um 1304 scheint er in Paris Schüler des Scotus gewesen zu sein, dessen Formalitätenlehre er jedoch später heftig bekämpfte. Sicher 1311 gehört er dem Franziskanerorden an; 1312 ist er Lektor im Generalstudium zu Bologna, ebenso 1314 in Toulouse. 1316 kommt er als Lehrer der Theologie an die Pariser Universität. Aber schon 1320 hat seine gelehrte Laufbahn ein Ende: er wird aquitanischer Provinzial, und noch ehe er dieses Amt ausüben kann, 1321 Erzbischof von Aix. Bereits das folgende Jahr bringt ihm den Tod. Die kurze Zeit zwischen 1311, wo die zwischen Spiritualen und Konventualen in der Mitte stehende Erstlingsschrift über die Armut erscheint, und 1320, wo die Quodlibeta den Abschluß bilden, ist schriftstellerisch ungemein fruchtbar. Damals entstanden der naturphilosophische Traktat über die Prinzipien, der Traktat über die Unbefleckte Empfängnis, der große Sentenzenkommentar in zwei Redaktionen, das Kompendium, das bis in die Reformationszeit eine beliebte Schrifterklärung blieb. Aureolus war ohne Zweifel ein hochbegabter Lehrer; es wird zum Teil an den äußeren Lebensschicksalen liegen, daß in den Schriften nicht selten eine gewisse Hast und Unausgeglichenheit zu Tage tritt. Der Gefeierte war sich seiner Kraft auch wohl bewußt, seine scharfe, sarkastische Kritik übt sich an allen, und nicht in der mildesten Weise. Darum das bekannte Wort des hl. Antonin: „Seine Hand war gegen alle und die Hand aller gegen ihn." Aureolus zeigt sich als ein ausgeprägter, recht einseitiger Verstandesmensch voll Geringschätzung gegen alle Poeterei; jeder Metapher abgeneigt, fordert er eine ganz bildlose Sprechweise, obwohl P. Dreiling ihm auch mancherlei Unklarheit und Ungenauigkeit im Ausdruck vorwirft. Wie es einseitigen Verstandesmenschen leicht geht, verfällt er einem skeptischen Zuge. Dieser Mann der beginnenden Spätscholastik hält nicht mehr so viel

von der spekulativen Kraft der Vernunft wie die großen Hochscholastiker; seine Schätzung gehört vor allem den Erfahrungstatsachen. Je weniger er aber der menschlichen Spekulation traut, desto höher schätzt er die Offenbarung und die sie vermittelnde Kirche. Die Kirche, insbesondere die römische, kann nicht irren; die Unfehlbarkeit des Papstes wird deutlich ausgesprochen. Aureolus wußte auch persönlich Opfer zu bringen, wenn es ihm schien, daß er mit der Kirchenlehre in Widerspruch gerate. Die empirische und skeptische Neigung bot aber einen geeigneten Fruchtboden für den Konzeptualismus. Petrus Aureoli war nicht Nominalist; zu klar lehnt er es ab, daß die Allgemeinbegriffe bloße Benennungen seien. Aber es entspricht nach ihm der Gattung draußen nicht eine Realität, die gegen die spezifische Differenz indifferent wäre, sondern Gattung und Art unterscheiden sich nur wie verschieden klare und bestimmte Begriffe von einer und derselben Realität. Die Verschiedenheit der äußeren Tätigkeiten der Dinge seien höchstens Anlaß und Ausgangspunkt zur Bildung jener Begriffe; von der größeren oder geringeren Ähnlichkeit zwischen den Dingen könne man nicht einmal dieses immer sagen. Die Klarheit des Begriffes aber hänge zum Teil vom Willen ab. Die Einheit der Art sodann liege in der Ähnlichkeit und Gleichheit der Begriffe; insofern es hier heißt, daß der Allgemeinbegriff nur Qualität, nicht Wesen oder sogar nur die subjektive Relation der Ähnlichkeit der Qualität bezeichne, rückt empiristischer Subjektivismus in bedrohliche Nähe. Nach einem realen Individuationsprinzip zu fragen, hat der Konzeptualist, für den es draußen keinen Unterschied zwischen Wesenheit und Individuum gibt, keine Veranlassung; was es aber auf diesem Standpunkt logisch oder psychologisch ist, bespricht Aureoli eingehend. P. Dreiling glaubt nicht, daß Petrus Aureoli vom frühscholastischen Konzeptualismus beeinflußt sei, wohl aber von Herväus Natalis und Durandus. Der Einfluß auf Occam lasse sich noch nicht mit Bestimmtheit klarlegen.

Institutiones Iuris Ecclesiastici quas in usum scholarum scripsit Iosephus Laurentius S. J. Editio tertia emendata et aucta. gr. 8° (XVI u. 776) Freiburg 1914, Herder. *M* 12.—; geb. in Leinw. *M* 13.40

An vortrefflichen Lehrbüchern des Kirchenrechts herrscht kein Mangel. Wenn daher ein Kompendium bereits zum dritten Male erscheinen kann, so beweist diese Tatsache allein schon zur Genüge, daß es besondere Vorzüge besitzen muß. Dahin haben sich auch die zahlreichen günstigen Beurteilungen der früheren Auflagen ausgesprochen. In einzelnen Abschnitten hat die Neuauflage infolge der bedeutenden Reformen in der kirchlichen Rechtsordnung durchgreifende Umarbeitungen erfahren. Wir verweisen nur auf die Neuordnung der Kurie, die Bestimmungen über die Papstwahl, die Wiederherstellung der Rota, des höchsten kirchlichen Gerichtshofes, Änderungen in der Ehegesetzgebung, wichtige Bestimmungen für Priester und Ordensleute. Alle bis Ende 1913 erschienenen kirchlichen Verordnungen wurden gewissenhaft verarbeitet, so daß das Buch ein klares Bild vom gegenwärtigen Stand der kirchlichen Gesetzgebung bietet. Die knappe, präzise Darstellung des Stoffes hat es ermöglicht, daß kaum eine einzige Frage, die für das geltende Recht irgendwie von Bedeutung ist, übergangen zu werden brauchte. Der Zweck des Buches, eine zuverlässige Einführung in das geltende Recht zu bieten, blieb dem Verfasser überall bei der Anordnung und Behandlung des Stoffes maßgebend. Daher wurde auch die historische Entwicklung der einzelnen Rechtsinstitute nur in den Hauptzügen berührt. Aus dem gleichen Grunde wurde bei den Literaturnachweisen nicht eine absolute Vollständigkeit erstrebt, vielmehr findet der Leser eine sorgfältige Auswahl derjenigen Werke, welche über die einzelnen Fragen am besten orientieren, verzeichnet.

Obschon das Kirchenrecht zunächst seinen Platz in den Studien des Klerus finden soll, so sind doch manche Abschnitte auch für weitere Kreise von Bedeutung. Wir möchten da besonders auf das inhaltreiche Kapitel über das Verhältnis der

Kirche zum Staat und zu den Genossenschaften von Andersgläubigen hinweisen (S. 709—744), lauter Fragen, die ja augenblicklich im Vordergrund des öffentlichen Interesses stehen. In meisterhafter Weise hat der Verfasser diese schwierigen Probleme in kurzen markigen Leitsätzen nach ihrer philosophischen, theologischen und juristischen Seite hin dargestellt. Allen, welche sich in den Kämpfen unserer Tage ein selbständiges Urteil bilden wollen, wäre das Studium dieser Partien dringend zu empfehlen.

Vor heiligen Toren. Ein Aufklärungsbuch der Jugend zum Eintritt ins Leben und in den sittlichen Kampf. Ein Vademekum auch den Erziehern und Jugendfreunden. Von Frau Dr Emanuele L. M. Meyer. kl. 8° (176) Stuttgart 1913, Strecker & Schröder. Geb. *M* 2.80 u. höher.

Nicht so stark einander widersprechende Urteile wie über das Büchlein derselben Verfasserin „Vom Mädchen zur Frau", bei dem die Kritik zwischen geradezu überschwenglichem Lobe und schroffster Ablehnung die ganze Skala der Werturteile durchläuft, aber immerhin doch eine sehr verschiedene Beurteilung erfährt in Wort und Schrift das vorliegende Aufklärungsbuch. Warum wohl? Die Lobredner sehen das schwierige Wagnis, dem heiklen Stoff die rechte Form zu geben, durch die gewandte Feder der Ärztin und Jugendfreundin verhältnismäßig glücklich gelöst. Sie freuen sich, eine Ausdrucksweise gefunden zu haben, die sie selbst in den weitaus meisten Fällen, wenn sie vor die Fragen gestellt würden, anwenden möchten. Sie lesen die von sittlichem Ernste und wahrer Liebe zur Jugend und zur Tugend eingegebenen Worte und übertragen den Eindruck, den sie selber haben, auf die Jugendlichen, die in ihren Zweifeln zu der Schrift greifen. Die Tadler fragen sich: Wie kann ein vierzehnjähriges Kind das Buch mit Nutzen lesen? Wo gibt es eine Jugend, die den wahrhaftig nicht leichten Ausführungen der Verfasserin gewachsen wäre? — Wenn eine Massenaufklärung in der Schule mit Recht von allen wahren Jugendbildnern abgelehnt wird, muß dann nicht auch die Massenaufklärung durch das Buch abgelehnt werden? Es ist ja noch weiteren Kreisen zugänglich als nur den Besuchern einer Schule. Und dazu noch: welche Unterschiede zwischen den Lesern! Stadt- und Landkindern, Elementar- und Mittelschülern, Knaben und Mädchen, sittlich intakten und bereits angekränkelten Lesern — allen kann (ja soll) es in die Hände kommen. Werden alle das Buch ganz lesen und so bei den unter Umständen verfänglichen Stellen die genügende Gegenwehr bereit haben? Wir verschließen unsere Augen nicht vor den Vorzügen des Buches; aber ebensowenig können wir denen Unrecht geben, die meinen, vor demselben warnen zu müssen. Wenn die Verfasserin sich bloß oder in erster Linie an Erzieher gewandt und ihnen eine Hilfe geboten hätte, so könnten wir fast rückhaltlos loben; jedem vierzehn- bis achtzehnjährigen Jugendlichen möchten wir nicht wünschen, daß er seine Aufklärung aus dem Buche schöpfe. Von den beigegebenen Illustrationen müssen wir eine (für dieses Buch) direkt ablehnen.

Viertes Jahrbuch des schweizerischen katholischen Volksvereins. Bericht über dessen Tätigkeit pro 1911 und 1912. Erstattet von Dr A. Hättenschwiller. 8° (264) Stans 1913, Hans v. Matt. *M* 3.—

In fast unübersehbarer Folge drängen sich im vorliegenden vierten Jahrbuch des Schweizer Volksvereins Berichte über dessen Gesamttätigkeit und über die Arbeit der zahlreichen angeschlossenen Organisationen. Aus dem an unermüdlicher, systematischer Kleinarbeit reichen Bilde heben sich als gewaltige Marksteine ab die Gründung der Schweizerischen konservativen Volkspartei und des Schweizerischen katholischen Frauenbundes, beide in engster Fühlung mit dem Volksverein. Die Mitgliederzahl des Volksvereins beträgt 54000. Weitaus an der Spitze steht der sozial so regsame Kanton St Gallen.

Katholische Liebestätigkeit in Baden. Von A. H. Klieber. Bericht über den vierten badischen Diözesan-Caritastag in Mannheim vom 22. bis 24. Juni 1913. 8° (IV u. 238) Freiburg 1913, Caritasverband. *M* 2.50

Mit Recht waren die badischen Caritasleute stolz auf ihren vierten Caritastag zu Mannheim. Der sehr sorgfältig und zuverlässig gearbeitete Verhandlungsbericht gibt lebensvolle Bilder dessen, was schon geleistet wird und wie gearbeitet werden soll. Gerade in diesen intimen Einblicken in die Arbeitsweisen scheint uns Daseinsberechtigung und Wert der Schrift zu liegen. Die Beschränkung der Referenten auf das einheitliche Arbeitsgebiet der Diözese läßt sie näher ans Leben herantreten, es noch frischer und wärmer erfassen, als es auf allgemeinen Tagungen möglich ist. Dadurch eignet sich der reiche Inhalt besonders zu Lesungen oder zur Unterlage von Vorträgen in caritativen Vereinen weit über die Erzdiözese hinaus. Die Beratungen galten vornehmlich den verschiedenen Zweigen caritativer Jugendfürsorge, den Vinzenz- und Elisabethenvereinen, der Abstinenz- und Missionsbewegung. Dem Großstadtbürger werden vor allem die praktischen Anregungen des Kapitels Caritashilfe in der Seelsorge von Interesse sein.

Die Frauenarbeit in der Landwirtschaft. Von Dr Karl Müller. [Soziale Tagesfragen. 34.] 8° (62) M.-Gladbach 1913, Volksvereinsverlag. 80 *Pf.*

Eine recht dankenswerte Arbeit liegt hier vor. Die Schrift gibt Aufschluß über ein bisher noch wenig bearbeitetes Gebiet der Frauenarbeit, das aber über die Hälfte der erwerbstätigen Frauen beschäftigt. Zu einer vollen Erfassung des Problems der arbeitenden Frau ist seine Kenntnis deshalb unerläßlich. Hervorgehoben sei besonders das Maßvolle im Urteil, das der Verfasser durchgehends wahrt.

Heimbaukunst. Von Dr Heinrich Pudor. 8° (216) Wittenberg (Bez. Halle) 1913, Ziemsen. *M* 4.—; geb. *M* 5.—

Was der Verfasser unter Heimbaukunst, dem Titel der obigen Schrift versteht, sagen die Überschriften der fünf Kapitel, in die sie eingeteilt wird: Familiensiedlung, Siedlungsheim, Siedlungsarchitektur, Heimkunst und Hausgefühl, Siedlungshygiene. Das Wort ist demnach in einem recht weiten Sinne genommen, jedenfalls in einem weiteren, als man nach seiner Zusammensetzung vermuten sollte. Die Themata, die in der Schrift behandelt werden, stehen heute im Vordergrunde des Interesses. In allen vorhin genannten Dingen gibt es ja zum Wohle der Gesamtheit wie des Einzelnen manches zu verbessern, manches umzugestalten, manchen Mißstand und Schaden zu beseitigen, mögen diese nun Überbleibsel vergangener Zeit oder unliebe Ergebnisse der eigenartigen, zum schrankenlosen Individualismus und zu völliger Veräußerlichung hinstrebenden Kulturentwicklung unserer Tage sein. Der Verfasser hat sich gut in der Welt umgeschaut. Er hat sehr viel gelesen, gehört und gesehen, in seiner näheren Umgebung wie auf großen Reisen. Um Belege, Beispiele, Hinweise ist er daher nie verlegen; sie scheinen ihm nur so zuzuströmen. Auch an zutreffenden Urteilen über den Stand der Dinge mangelt es nicht, so namentlich, wo der Verfasser auf die heutzeitliche Kunst und den unglücklichen Einfluß der Mode auf die Wohnungseinrichtung zu sprechen kommt. Bei seinen Ideen und Vorschlägen zur Heilung der Übel hat er aber zu wenig mit der nüchternen Wirklichkeit gerechnet; sie dürften sich nicht einmal für einen größeren Volksteil verwirklichen lassen, sondern höchstens in dem einen oder andern Falle, in dem die Verhältnisse gerade günstig liegen. Man denke beispielsweise nur an die von Pudor gewünschte Inventarisierung des gesamten Baumbestandes zum besseren Schutze der Wälder. Dies oder das klingt sogar etwas absonderlich, so wenn wir hören, es solle jeder Mensch wieder irgend ein persönliches Verhältnis zum Wald und zu diesem und jenem Baume, seinem Lebensbaume, gewinnen, daß der wohnlichste Teil des Hauses der Dachraum sei u. a. Mehr Nüchternheit in Bezug auf Ziel wie Mittel wäre für die Wirkung des anregend und temperamentvoll geschriebenen Buches sicher von Nutzen gewesen. Die religiösen Anschauungen

des Verfassers sind die des Gros der heutigen Protestanten, bei denen Glaube und Religion in subjektive Stimmungen und Empfindungen aufgelöst sind. Am Schlusse preist der Verfasser, an dessen aufrichtiger Gesinnung kein Zweifel abwaltet, die altruistische Arbeit als den wahren Lebensgenuß. Es wäre zu wünschen, daß er sich einmal zu vertiefen suche in das katholische Dogma und die auf diesem sich aufbauende katholische Ethik; er würde finden, daß gerade sie der vorzüglichste Grund für reichste und herrlichste Betätigung des edelsten Altruismus sind.

Kunst und Geschichte. Herausgegeben von Dr H. Luckenbach. Gesamtausgabe 1. Teil: Altertum; 2. Teil: Mittelalter und Neuzeit; 3. Teil: Neuzeit. Mit 14 farbigen Tafeln und 666 Abbildungen. 4° (304) München u. Berlin, Oldenbourg. *M* 5.—

Eine Sammlung von Bildern zur Kultur- und namentlich zur Kunstgeschichte. Sie zerfällt in drei Teile. Der erste ist dem Altertum gewidmet; er ist der reichhaltigste und bietet Beispiele orientalischer, ägäischer, griechischer und römischer Kunst. Der zweite bringt Bilder aus dem Mittelalter, der Periode der Renaissance und der Barockzeit, der dritte Schöpfungen der Baukunst, Malerei und Skulptur des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart. Als Hilfsmittel für den Geschichtsunterricht, d. i. als Darstellung der jeweiligen Kultur, fehlt der Sammlung, scheint es, die systematische Durchbildung, als Hilfsmittel beim Unterricht in der Kunstgeschichte bietet sie wenigstens für den zweiten Teil nicht genug, während im ersten wohl das eine oder andere hätte weggelassen werden können. Freilich ist auch die Behandlung innerhalb des zweiten Teiles etwas zu ungleich; so sind sechzehn Abbildungen zum Heidelberger Schlosse des Guten zu viel. In Beziehung auf die Wiedergabe des Nackten hat der Herausgeber sich einer anerkennenswerten Zurückhaltung befleißigt, doch hätte in einigen Fällen wohl noch etwas mehr geschehen können, ohne der Sache zu schaden, zumal im ersten Teile. Die vorliegende Sammlung ist eben ein Buch, das wegen seines so niedrigen Preises (5 Mark) in sehr viele Hände kommen dürfte. Unglücklich ist (1, 43) der Vergleich der Pandora mit Eva sowie (3, 2) die Bezeichnung Irrationales anstatt Supernaturales, eine Bezeichnung, die zwar modern, aber darum nicht auch richtig ist. Bemerkt sei noch, daß den Bildern stets eine Beschreibung beigegeben und jedem Teile eine kurze Übersicht vorausgeschickt ist.

Im Morgenland. Reisebilder. Von Dr Paul Wilhelm v. Keppler, Bischof von Rottenburg. [Aus aller Welt. Eine neue Bücherei der Länder- und Völkerkunde.] Mit 17 Bildern. 1.—5. Tausend. 12° (VIII u. 240; 17 Tafeln) Freiburg 1913, Herder. *M* 3.—; geb. *M* 3.50 u. *M* 4.—

In seinem Meisterwerke moderner Reiseschilderung „Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient", das bereits in 7. Auflage vorliegt, hat Bischof Keppler Tausende auf der Geistesfahrt nach den heiligen Landen begleitet und Herz und Sinn dem friedlosen Alltagsleben entrückt. In vorliegendem kleineren Werke bietet sich der Verfasser den vielen Zehntausenden schlichter Leute als Führer an, die gewöhnlich nicht viel mit Feder und Buch zu tun haben, aber an Feierabenden gern eine Fahrt antreten möchten nach jenen Orten, die ihnen seit Kindestagen ein liebes religiöses Heimatland geworden sind. Die freundliche Einladung wird sicher in Dorf und Stadt gehört und angenommen werden zur Freude des bischöflichen Führers und inneren Hebung und Stärkung der Pilger.

Bibliothek wertvoller Novellen und Erzählungen. Herausgegeben von Dr Otto Hellinghaus. 12° Freiburg 1913, Herder. Jeder Band *M* 2.—; geb. *M* 2.50

XIII. Band: Theodor Mügge: **Am Malanger Fjord.** — Franz Kugler: **Die Incantada.** — Edmund Hoefer: **Nolof der Rekrut.** — Friedrich Baron de la Motte Fouqué: **Rose.** — Ferdinand Freiligrath: **Der Eggesterstein.** (VI u. 300)

XIV. Band: Hermann v. Schmid: Die Zuwiderwurzen. — Alfred Müllner: Der Kaliber. — Adalbert Stifter: Der Kuß von Sentze. — Moritz Hartmann: Das Schloß im Gebirge. (VI u. 300)

XV. Band: Heinrich Schaumberger: Vater und Sohn. — Ludwig Tieck: Das Fest zu Kenelworth. — Theodor Körner: Hans Heilings Felsen. — Joseph Friedrich Lentner: Der Juchschrei. (VI u. 296)

Für die literarische Hebung unserer reiferen Jugend und des Volkes darf man sich viel versprechen von Herders „Bibliothek wertvoller Novellen und Erzählungen", die wiederum um drei Bände vermehrt worden ist. Der Herausgeber hat bei seinen neuesten Entdeckungsreisen nach literarisch hochstehenden Prosastücken schöne Erfolge zu verzeichnen gehabt; er bietet spannende und wertvolle Dichtungen, denen man zum Teil sonst selten begegnet, so von Edmund Hoefer, Franz Kugler, Moritz Hartmann, Heinrich Schaumberger, Joseph Friedrich Lentner. Hoffentlich gelingt es, in späteren Bänden auch die modernste Literatur zugänglich zu machen. Denn bei aller Hochachtung vor dem guten Alten darf doch nicht übersehen werden, daß die Erzählungskunst der letzten 30—40 Jahre in der realistischen und frischen Darstellungsweise um ein ganz Bedeutendes vorangekommen ist. Man denke nur an die hochentwickelte Heimatkunst.

Miszellen.

Die Souveränität der Kunst. „Schriften, Abbildungen oder Darstellungen dürfen in Schaufenstern, in Auslagen innerhalb der Verkaufsräume oder an öffentlichen Orten nicht derart zur Schau gestellt werden, daß die Zurschaustellung geeignet ist, Ärgernis wegen sittlicher Gefährdung der Jugend zu geben."

Wegen dieser einfachen, als Zusatz zur Gewerbeordnung geplanten Gesetzesvorlage hat sich eine laute Gärung mit Protestversammlungen gebildet. Das ist nur dadurch möglich geworden, daß in der für die meisten ruhig denkenden Leute ganz selbstverständlichen Bestimmung Folgerungen aus sehr wichtigen Grundsätzen liegen, welche einer kleinen Partei mißfallen. Es handelt sich dabei zuerst um Schutz und Erziehung der Jugend.

Zur Protestversammlung des Goethebundes hatten sich höchstens 900 Personen eingefunden, von denen jedoch manche weggingen, bevor die acht Redner geendet und die Resolution Annahme gefunden hatte. Der Vorsitzende des Goethebundes gab, wie der „Reichsbote" (31. März 1914, Nr 76) bemerkt, billige Schlagwörter: „Ein Verständnis für die tausend Schmerzen und Sorgen, aus denen die Bestrebungen erwachsen sind, die schließlich zu der (Gesetzes-) Vorlage geführt haben, liegt ihm fern. Die Millionen deutscher Väter und Mütter, von Jugendfreunden und Erziehern, die dem Verderben gewehrt wissen wollen, verdächtigt man zum Teil nur als Mucker, Pharisäer und Zeloten, als Schnüffler usw. Mißgriffe stellte man als Regel hin, tüftelte ‚die furchtbarsten Konsequenzen' aus einzelnen Bestimmungen heraus."

Was man eigentlich fürchtet, hat der Vorsitzende unter einem Schwall leerer Phrasen doch gesagt. Er rief:

„Was soll uns im Zeitalter der Aufklärung die behördlich angeordnete Geheimniskrämerei? Warum will man unsern Kindern die Nacktheit wieder ver-

dächtigen und beschmutzen, während wir uns redliche Mühe geben, ihnen an ihr die Andacht vor der Natur zu lehren? Das höchste und edelste Schöpferwerk, der menschliche Körper, soll ihnen vielmehr, lange bevor ihre Sinne sich regen, ebenso vertraut sein wie die ganze übrige Schöpfung. Indem wir sie daran gewöhnen, ihn ohne Arg und ohne Scheu zu betrachten, werden wir sie später zwar nicht vor der Begierde schützen können, wohl aber vor der schielenden Lüsternheit, vor der grinsenden Frivolität. Bei diesem wichtigen Erziehungsmoment — und hier berühre ich den schroffsten Gegensatz zwischen der offiziellen Auffassung und der unsrigen — ist uns die nackte Kunst ein mächtiger, ein unentbehrlicher Bundesgenosse. Denn jede echte künstlerische Darstellung, auch die realistischste, erhebt durch den ihr innewohnenden Adel das Natürliche ins Ideale, das Sinnliche ins Sittliche. Nicht besser können wir einer gesunden Jugend die Schönheit und Heiligkeit des menschlichen Leibes offenbaren als in den Göttergestalten der Antike, in den Meisterwerken der klassischen Malerei."

Die bekannte Frau Lily Braun schloß unter stürmischer Zustimmung mit Worten Goethes: „Man lehrt mich die Naturgeschichte der Tiere und man hätte mir sollen ein Geheimnis aus der Gestalt des Menschen machen." Ernst Haeckel sandte ein Zustimmungstelegramm.

Im entschiedensten Gegensatz zu derartigen Ausführungen und Erziehungsgrundsätzen stehen die von Fulda aus am 20. August 1914 an alle deutschen Katholiken gerichteten Mahnworte:

„Gefahrvoll an sich, doppelt gefahrvoll in heutiger Zeit ist der Eintritt des Kindes in die Entwicklungsjahre. Da kann man nun von allen Seiten rufen hören: Aufklären — das ist das Wichtigste; nur ja früh genug aufklären über geschlechtliche Dinge. Auch Gutmeinende stimmen ein in diesen Ruf. Wir haben schon in unserem Hirtenbrief vom 12. August 1908 hiervor gewarnt und zu bedenken gegeben, daß vorzeitige Aufklärung alles verderben könne und daß mit bloßer Aufklärung noch gar nichts erreicht sei. Wir haben heute noch viel mehr Grund, zu warnen. Es ist wahrlich schon schlimm genug, daß das ganze heutige Weltleben eine durch und durch ungesunde Frühreife in der Kinderwelt zeitigt. Es ist schlimm genug, daß eine gewissenlose Kunst und Literatur fortwährend das Geschlechtliche in die Öffentlichkeit zerrt und schon im Kinde mit der Neugierde die böse Lust weckt und reizt. Je mehr nun auch in der Jugendunterweisung, in Wort und Schrift, solche Fragen öffentlich verhandelt werden, und wäre es auch in guter Absicht und mit viel Vorsicht, desto größer ist die Gefahr, daß der Jugend das natürliche Schamgefühl vollends verloren geht. Und doch ist dieses der feinste und stärkste Selbstschutz, das unentbehrliche und unersetzliche Bewahrungsmittel gegen das entsetzliche Laster der Unkeuschheit. Was heutzutage bitter nottut, was besonders dem Kinde von heute nottut, ist nicht das Reden, sondern das Schweigen über diese Dinge; man muß wieder lernen und lehren, ehrfürchtig darüber zu schweigen, wie sich dies jeder edeln Natur von selber nahelegt.

Soweit Aufklärung erforderlich ist, soll sie nicht öffentlich, nicht in der Schule, nicht in Jugendschriften geboten werden, sondern unter vier Augen von der Mutter, vom Vater, vom Erzieher und vom Seelsorger. Hauptsache aber ist und bleibt die Erziehung des Kindes zur Schamhaftigkeit von früh auf, vernünftige Körper- und Gesundheitspflege, Gewöhnung an Arbeit, an Selbstüberwindung und Entsagung, Stählung des Willens, Fernhaltung der in heutiger Zeit leider so zahlreichen sittlichen Gefahren und vor allem die in zarter Kindheit beginnende, durch

alle Jahre planmäßig fortgesetzte, in den Entwicklungsjahren ganz besonders umsichtig geleitete religiöse Durchbildung, die Bestrahlung und Durchleuchtung, die Aufklärung und Verklärung des ganzen Wesens und Lebens des Kindes durch das Licht des Glaubens und die Einflüsse der Gnade.

Christliche Eltern, wenn eure Kinder zu Jünglingen und Jungfrauen heranreifen, dann wachet über sie mit besonderer Liebe und Fürsorge. Haltet fern von ihnen alles, wodurch die in diesen Jahren so leicht zu entzündende Phantasie unrein gereizt werden könnte."

„Die Kunstchronik" vom 13. Februar 1914 (Neue Folge 25, Leipzig, Seemann), eine den neueren Künstlern sehr nahestehende angesehene liberale Zeitschrift, bringt unter dem Titel: „Die Debatte über die Einziehung von Reproduktionen bekannter Kunstwerke im preußischen Abgeordnetenhause", folgende Ausführungen:

„Die Angelegenheit der polizeilichen Beschlagnahme von Postkarten mit Abbildungen berühmter Kunstwerke hat das preußische Abgeordnetenhaus beschäftigt. Der Justizminister gab die anscheinend beruhigende Zusicherung, es sollten nicht die Kunstwerke selbst getroffen werden, sondern die Feilstellung der Postkarten in einer Form, die offenbar nicht den Charakter als Kunstwerk, sondern die dargestellte Nacktheit betont. Dieser Gesichtspunkt wäre ohne weiteres annehmbar, wenn nicht die Praxis der Polizei und der Gerichte seit einiger Zeit weit darüber hinausginge, worauf leider im Abgeordnetenhause nicht hingewiesen wurde. Die Schwierigkeit liegt darin, daß sich eine Grenze überhaupt nicht ziehen läßt. Ist der Verkauf einer Abbildung gestattet, so muß auch ihre Ausstellung und Feilbietung in jedem Zusammenhang und jeder Form erlaubt sein. Die notwendige Folge ist die Einziehung der Reproduktion überhaupt, gleichgültig ob sie in einem staatlichen Museum oder von einem zweideutigen Händler feilgeboten wird.

„Läßt man das subjektive Moment überhaupt gelten, so gelangt man aber leicht noch weiter. Es ist eine ästhetische Heuchelei, behaupten zu wollen, ein wahres Kunstwerk könne nicht sinnlich — oder wie es in der Juristensprache heißt: unzüchtig — wirken. Die feine Unterscheidung zwischen dem direkten und indirekten Faktor des ästhetischen Genusses hindert nicht die Möglichkeit, daß ein unreifer Beschauer vor der Venus Giorgione weniger die Schönheit des Kunstwerkes als den sinnlichen Reiz, der vom dargestellten nackten Weibe ausgeht, empfindet. Gibt man diese Möglichkeit zu — und kein Sachverständiger dürfte sie an Gerichtsstelle ernstlich in Abrede stellen wollen —, so ist die Konsequenz im Sinne der neuesten Praxis, die der Justizminister mit anscheinend einleuchtenden Gründen verteidigte, die Einziehung dieser aufreizenden Kunstwerke selbst.

„Es wäre eine juristische Heuchelei, das leugnen zu wollen. Und es ist sehr zu befürchten, daß sich die Folgen bald fühlbar machen werden, obgleich heute noch versichert wird, die Kunstwerke selbst sollten nicht getroffen werden. Weil eine Grenze eben nicht zu ziehen ist, ergab sich bereits die Notwendigkeit, Abbildungen von Kunstwerken in staatlichem Besitz, die öffentlich ausgestellt sind, zu konfiszieren. Vor dieser ersten Konsequenz hat man sich nicht gescheut. Vielleicht schreckt die zweite. Denn ebenso ließe es sich begründen, wenn ein neuer Savonarola auf seinem Scheiterhaufen die Nacktheiten in Kunstwerken aller Zeiten und Völker zu einem riesigen Autodafé zusammentürmte."

Im Gegensatz zu solchen über das Ziel weit hinausgehenden Ausführungen ist zu betonen, daß es keinem vernünftigen Menschen einfällt, ein riesiges „Autodafé" zu befürworten. Wenn man Gifte nicht einfachhin in aller Hand gibt,

ſondern deren Verkauf beſchränkt und überwacht, ſo darf und muß auch moraliſches Gift von der unreifen Jugend und von lüſternen Augen ferngehalten werden, inſoweit es geht. Daß alſo manche Werke, welche auf viele trotz ihres Kunſtwertes „unzüchtig“ wirken und deren Reproduktionen von „zweideutigen Händlern“ verbreitet werden, nicht für alle Welt ausgeſtellt werden ſollten, iſt keineswegs ein Attentat auf die Kunſt, ſondern ein Eintreten für beſſere Werke, welche durch Vereinigung mit ſolchen gefährlichen leiden und den Beſuch der Muſeen und Kunſtausſtellungen manchem vergällen. Daß eine Überproduktion an Nuditäten herrſcht, daß viele Künſtler durch Erregung niederer Triebe ihre Werke zu fördern ſuchen, daß eine vornehme und edle Kunſt dadurch ſchwer geſchädigt wird, iſt doch nicht zu leugnen.

Voltaire, der Apoſtel der Aufklärung, erſuchte ſeine Nichte, ihm in der Galerie des ſittenloſen Herzogs von Orleans die ſchönen Nacktheiten zu kopieren und durch Zuſendung deſſen, was das Allerſchamloſeſte iſt, ihn in ſeinem Greiſenalter zu ergötzen. Das iſt das eine Extrem. Auf der andern Seite ſteht Gott mit ſeinem Sittengeſetz und gibt den erſten Menſchen Felle, um ſich zu bedecken. Es zeugt von Unwiſſenheit oder Heuchelei, wenn man ſo redet, als ob es unter den Erzeugniſſen der Kunſt der Renaiſſance und der neuen Zeit nicht manche gäbe, welche auf niedrige Triebe ſchauen, um ihre Werke für gewiſſe Leute deſto annehmbarer zu machen, wie ein gewiſſenloſer Verleger Poſtkarten mit ſchlüpfrigen Darſtellungen herſtellt, weil er eingeſtandenermaßen dabei am meiſten verdient. Correggio und Tizian haben doch ſicher verführeriſche Bilder gemalt. Aretin meinte, nun ſeien Fleiſch und Geiſt zu ihrem Rechte gekommen, als Tizian als Gegenſtück zu einem Chriſtus eine Venus dargeſtellt hatte, welche nicht weniger anziehend ſei als die Danae des Oktavian Farneſe. 1555 beglückwünſchte Aretin den Maler, weil er eine mit allen natürlichen Anziehungsmitteln ausgeſtattete, aber unbekleidete Venus in die Apotheoſe Karls V. eingefügt habe, um der Frömmigkeit wie der Luſt zu dienen. Tizian ſelbſt ſchickte als Mann von achtzig Jahren an Philipp II. eine „ſehr frommes Werk“ (devotissima opera), um als Gegenſtück zu dienen bei zwei Bildern der Danae, die von verſchiedenen Seiten angeſehen werden könne, um die katholiſche Majeſtät zu ergötzen. Als zehn Jahre ſpäter der flämiſche Kupferſtecher Cornelis Cort Werke Tizians nachbilden wollte, empfahl ihm der Greis, beſonders ſolche auszuwählen, welche mythologiſche Nacktheiten oder wenigſtens eine halbbekleidete Magdalena darſtellten. Der Herzog von Guiſe ließ ſich von Paris Bordone ein ſchönes Kirchengemälde anfertigen und als Gegenſtück eine Venus mit Cupido. Für Maria Stuart gab der Arzt Milanais eine büßende Magdalena mit leicht bekleideten Engeln in Auftrag und als Gegenſtück eine Diana als Jägerin mit noch leichter gekleideten Nymphen.

Es handelt ſich bei dem Streit um die Erlaubtheit von Ausſtellung verführeriſcher Poſtkarten um die Anerkennung eines Grunddogmas des Chriſtentums, um die Lehre von der Entfeſſelung der Begierlichkeit durch die Erbſünde und um die Pflicht, der böſen Luſt zu widerſtehen. Das ſechſte Gebot verbietet Werke, das neunte auch innere Zuſtimmung zu ungeregelter Lüſternheit. Ja man muß noch tiefer gehen, um den letzten Grund des Gegenſatzes zwiſchen den

Verteidigern schlechter Postkarten und ihren Gegnern zu finden. Der Kern der Sache ist zuletzt die Frage nach der Souveränität der Kunst. Durch die geschichtliche Entwicklung sind wir dahin gekommen, daß die Wissenschaft autonom ist, keine Autorität ihr gebietend entgegentreten darf. Der Staat läßt jedem Freiheit zu denken und zu sagen, was er will, wenn er es nur in ein wissenschaftliches Gewand kleidet. Wie Religion und Wissenschaft, so will auch die Kunst unbedingt frei sein. Der Künstler soll dasselbe Recht haben wie ein Professor, ja ein noch viel größeres. Ist sein Werk nach der Ansicht der Sachverständigen künstlerisch durchgeführt, so soll es berechtigt sein, öffentlich in Ausstellungen und Museum, auf Straßen und Plätzen, in kleinen und großen Nachbildungen aller Welt sich zu zeigen, Männern und Frauen, Jünglingen, Jungfrauen und Kindern. Das Kunstwerk beansprucht ein Recht auf die Schule, ein Recht auf das Publikum. Der Künstler, welcher es schafft, ist Weltfreiherr. Nur Ultramontane und Dunkelmänner erkennen das nicht an. Haben wir doch erlebt, daß vor einigen Jahren die Berliner Künstlerschaft in offen geführter Aussprache geteilt war bei Beantwortung der Frage, ob Künstlern gegenüber überhaupt ein Sittengesetz Gültigkeit beanspruchen könne. Die lautesten Rufer verneinten es mit Entschiedenheit, nur wenige konservative Meister traten ein für die Vorschriften der Moral und dafür, daß auch Künstler durch dieselben gebunden seien.

Hochmoderne Maler und Bildhauer bleiben nicht stehen vor den Schranken des Naturgesetzes, der Sittlichkeit. Das ganze Christentum wird von ihnen umgewertet. Graf G. Vitzthum, Professor der Kunstgeschichte zu Leipzig, unterstützt sie und führt aus (Christliche Kunst im Bilde, Leipzig 1911, 58 f):

Die Werke der eigentlichen „christlichen Kunst" des 19. Jahrhunderts „kommen als Ausdruck tiefster Beziehung zwischen Religion und Kunst nicht in Betracht". „In Max Klingers ‚Kreuzigung' hat das Verhältnis des modernen Menschen zum Christentum monumentale Gestalt gewonnen. Die festgefügte, auf unantastbare historische Geschehnisse gegründete Kirchenlehre hält dem kritischen Subjektivismus unserer Tage gegenüber nicht stand. Doch, wo der Mantel fällt, muß das Hohe, das er einhüllt, nicht nach ... Christus, sein Erdenleben, sein Tod bleiben für immer ein Symbol für die Idee der Erlösung. Max Klinger kann diese Idee nicht tiefer begreifen als als Erlösung des Weibes. ... So wird ihm die große Erlösungsstunde der Menschheit, die Kreuzigung Christi, zu einem Erlebnis der Frau, Maria Magdalena tritt in das Zentrum des Geschehenen. ... Wer sich daran ärgert, bleibe außer Hörweite und wende sich angenehmeren und freudevolleren Tönen zu, die bei der gleichen Freiheit von kirchlicher Lehre und künstlerischer Tradition von dem ewig lebenden Christus der Heiligen Schrift, ... dem Jesus, der die Kindlein zu sich kommen läßt, singen. Den hat Fritz v. Uhde uns gemalt. Das Wunder ist abgestreift, und doch ist diese milde, friedfertige Gestalt ... erfüllt vom Geiste des Menschensohnes, der sich eins weiß mit dem Vater und mit dem Geringsten unter seinen Brüdern."

Der Streit um die neue Gesetzesbestimmung dreht sich im Grund nicht um eine Anzahl gemeiner Postkarten, sondern um die Frage: Ist die Kunst, das Idol der modernen Menschheit, so unantastbar souverän, daß sie sich über die Gebote der Sittlichkeit, über die Lehren der natürlichen und übernatürlichen Religion

hinwegsetzen kann? Soll diese Kunst in autonomer Selbstherrlichkeit selbst die letzten Schatten ihrer Meister auf Ärgernis erregenden Postkarten unangreifbar schützen? Stephan Beissel S. J.

Der erste norddeutsche Tertiarenkongreß zu Köln am Rhein. „O daß er doch noch lebte! daß er wiederkäme! daß auch das 19. Jahrhundert, so ähnlich dem 12. in der Form und Tiefe der Schatten, die auf beiden lagern, den Heiligen wie ein ‚großes Licht' über sich aufgehen sähe, seine Wunder schaute, seine Macht erführe, aus der Üppigkeit durch des ‚Bettlers' Entsagung errettet, aus der Zerklüftung durch des ‚Seraphs' Liebe wieder aufgebaut würde! Was klagen wir? Er lebt! Er kommt wieder! Er ist da!"

So schrieb begeistert vor 31 Jahren in dieser Zeitschrift (XXIV 143) P. Phil. Löffler S. J. anläßlich der 7. Jahrhundertfeier der Geburt des hl. Franz von Assisi.

Ja, er ist wieder da, il glorioso poverello di Christo; sein Geist lebt auf, so kraftvoll wie einst zu starken Glaubenszeiten. Franziskus ist durch die katholischen Lande gegangen, hat über zwei Millionen Jünger und Jüngerinnen in seinem Dritten Orden gesammelt und arbeitet am großen Werke der Erneuerung der Welt in Christo. Die neu erwachte, mächtig aufstrebende, frisch pulsierende franziskanische Bewegung ist eine der erfreulichsten Erscheinungen unserer Tage. Der Erste Orden entfaltet auf allen Gebieten priesterlichen Wirkens eine segensreiche Tätigkeit. Der Zweite Orden hebt die Hände zum Himmel empor und lindert die Not der Zeit. Im Dritten Orden aber vereinen sich Christen aller Stände, „die es ernst nehmen mit dem ganzen Evangelium Christi, die unablässig bestrebt sind, sich selbst zu heiligen und in der Tugend vorwärts zu kommen, die aber auch ein offenes Auge besitzen für die leiblichen und geistigen Nöte ihrer Mitmenschen, die trösten und helfen, wo immer es ihnen möglich ist."

Es war ein überaus glücklicher Gedanke, große Tertiarenkongresse auf deutschem Boden abzuhalten. München machte 1912 den vielversprechenden Anfang. Köln folgte 1913 mit einer glänzenden Tagung, die an 6000 Tertiaren versammelte. Als Aufgabe des Kongresses bezeichnete der Aufruf: „die vortrefflichen Mittel und Normen des Dritten Ordens auf den Grundton der Devise des Papstes Pius X. zu stimmen: ‚alles in Christo zu erneuern', Ziel, Zweckmäßigkeit, Eigenart, Leichtigkeit dieses immer zeitentsprechenden kirchlichen Institutes und seine Befähigung zur Mitarbeit auf den religiösen, caritativen, sozialen Gebieten der Gegenwart sachgemäß darzutun, ihm Verständnis zu gewinnen und zu sichern und Mitglieder wie Leiter und Freunde desselben mit frischem Mute, froher Hingebung und ausdauernder Treue zu erfüllen".

Am 8. September 1912 hatte Papst Pius X. in einem huldvollen Schreiben die väterliche Mahnung ausgesprochen, der Dritte Orden möge sich davor hüten, unter dem Vorwand, sich um die menschliche Gesellschaft verdient zu machen, ungeeignete Neuerungen einzuführen und so vom Geiste des Stifters abzuweichen. Der Heilige Vater hatte zugleich Richtlinien aufgestellt, die bei der Leitung und

Betätigung des Dritten Ordens maßgebend sein sollten. Auf dem Kölner Tertiarenkongreß zeigte sich allenthalben das eifrigste Bemühen, den päpstlichen Weisungen gerecht zu werden, den inneren Geist des Dritten Ordens neu zu beleben, seine Organisation auszubauen, seine Tätigkeit planmäßig zu ordnen.

Die Zeitgemäßheit und innere Begründung des Dritten Ordens behandelten in überzeugender Weise Dr Antoni, Oberbürgermeister in Fulda, „Der hl. Franziskus, ein Vorbild im Glaubensmut und Liebeseifer"; Dekan Luschberger, „Hierarchie und Dritter Orden in den letzten dreißig Jahren", und P. Remigius Schulte, „Moderner Weltsinn und Dritter Orden". Eine gutgeleitete Drittordensgemeinde schildert letzterer als „eine Schar, auf die der Seelsorger sich verlassen kann, die treu und genau ihre Standes- und Berufspflichten erfüllt, die durch Geduld und Gebet ihre Arbeit heiligt, welche das Glück der Familie und die Heiligkeit der Schule zu schützen weiß, die das katholische Vereinsleben und die gute Presse unterstützt, welche der Kirche folgt, den Priester ehrt, den eucharistischen Heiland liebt". Die Zeitgemäßheit solch erlesener Scharen, sowie die Notwendigkeit der Bekämpfung des Weltsinnes durch mutiges Zurückgehen auf den Geist des Evangeliums, auf den Geist des armen, demütigen, gehorsamen Franziskus, leuchtet jedem ein, der die Zeichen der Zeit versteht.

Der Neubelebung des inneren Geistes diente vor allem der Vortrag des Subregens Kaleve, Breslau, über „Christliches Tugendideal und Dritter Orden". Zu einer Schule der christlichen Vollkommenheit soll der Dritte Orden werden durch seine Regel, in der er den Mitgliedern eine bestimmte Lebensordnung bietet, durch den Geist, den er atmet und pflegt, durch die Fülle der Gnaden, die er vermittelt, durch die religiösen Übungen, die er vorschreibt, durch die leuchtenden Vorbilder, die er Jahr für Jahr in den Drittordensheiligen vor Augen führt. Denselben Zweck verfolgte und erreichte der begeisternde Schlußvortrag des Vorsitzenden P. Pankratius „Der Geist des hl. Franziskus, verkörpert in seinen drei Orden".

Mit der inneren und äußeren Organisation des Dritten Ordens befaßten sich mehrere Vorträge und Referate. Sie führen uns in den „inneren Lebensorganismus des Dritten Ordens", in seine „Lebenseinheit mit dem Ersten Orden" ein. Sie entwerfen das Idealbild einer eifrigen Ordensgemeinde. Von großer praktischer Bedeutung ist das Referat „Eingliederung des Dritten Ordens in Pfarrei und kirchliches Vereinswesen". Es ist geeignet, manches Bedenken und Vorurteil allzu enger Geister zu zerstreuen, die nicht begreifen können, daß im Gesamtorganismus der katholischen Kirche mannigfaltige Organe und Funktionen sich entfalten dürfen. „Die Tertiaren", sagt der Referent, „sollen nicht gegen die Vereine tätig sein, sondern mit den Vereinen arbeiten, in die schon bestehenden Vereine eintreten und dort die besten Mitglieder werden."

Diese Tätigkeit des Dritten Ordens behandelte in schwungvoller Rede P. Cherubin Kunert, Breslau. Die „seraphische Caritas" stellt nur eine Teilbewegung der weltumspannenden Caritaspflege der katholischen Kirche dar. „Mit den Ketten unverbrüchlicher Treue, durch Regel und Liturgie, hierarchischen

Sinn und zartes sentire cum Ecclesia an dieses Zentrum angeschlossen, stellt die große Franziskusfamilie sich vorbehalt- und rückhaltlos in den Dienst caritativer Weltmission. Im engen Anschluß an andere Vereine, wo solche bereits segensreich wirken, wird der Tertiar für die heilige Sache sich begeistern, überall seine Hilfe anbietend, wo solche verlangt und erwünscht wird."

In seinem anregenden Referat „Die Propaganda für den Dritten Orden des hl. Franziskus" gab P. Raphael Hüfner, Mariental, äußerst aktuelle und praktische Winke über die Art, wie die Werbearbeit sich gestalten und vor allem an die Jugend, an die Männerwelt und an die höheren Stände sich wenden soll. Die Vorschläge des Referenten: Werbung durch den Ersten Orden, Bildung von Weltpriestergemeinden des Dritten Ordens, Schaffung von Drittordensbibliotheken, Behandlung des Dritten Ordens im Pastoralunterricht der Seminarien, Mitarbeit der Presse in Flugblättern, Sonntagsblättern, Pfarrblättern, Kalendern, Tertiarentagung auf den Katholikenversammlungen, Bezirkstage, feierliche Ordensaufnahme 2c. enthalten die durchschlagendsten Mittel modernster Propaganda.

Eine Fülle von erhebenden Gedanken und wertvollen Anregungen haben wir aus dem Bericht des ersten norddeutschen Tertiarenkongresses geschöpft. Den Herausgebern desselben gebührt der herzlichste Dank. Unser aufrichtiger Wunsch ist es, der Kongreß möge reife Früchte tragen und in vielen Herzen den Geist des armen und demütigen Heiligen von Assisi wecken; es möge in allen deutschen Landen reiches Franziskusleben erblühen! Paul v. Chastonay S. J.

Friedrich Wilhelm Foerster über den Zug unserer Zeit zu Christus. Von Christus und der modernen Seele sprach am 14. März 1914 zu Charlottenburg im Konzertsaal der Kgl. Hochschulen für die bildenden Künste und für Musik der eben von Wien nach München übersiedelnde Pädagog Friedrich Wilhelm Foerster. Ohne daß der Vortrag durch eine glänzende Form oder durch überraschend tiefe Gedanken bestochen hätte, erhob er sich durch die lebendige Zeugniskraft, die von ihm ausstrahlte, zur Höhe eines bemerkenswerten Ereignisses.

Professor Foerster bekannte, daß er sich in den letzten fünf Jahren viel in den Kreisen „modern" erzogener Jugend bewegt und dort gesehen habe, wie schwer diese jungen Leute unter der Leere ihres Lebens leiden. Unsere Zeit sei voll geistig Obdachloser, die sich nach einer Heimat sehnen. Noch immer umschleiche, wie es ja Nietzsche gesagt habe, der Gottesleugner um Mitternacht das Grab seines Gottes. Man beginne zu begreifen, daß man dem gesunden Leben entflohen sei und sich zum Dasein inmitten papierener Abstraktionen verurteilt habe, als man der Religion den Rücken kehrte. Denn während die pathologischen Wissenschaften sich aufs höchste entwickelt hätten, sei die Willenskraft zusammengebrochen, und so oft ein Heiligtum der Religion in Trümmer sinke, müsse man eine Nervenheilanstalt bauen. Darum wolle der „moderne" Mensch aus der religionslosen Welt seiner Bücher mehr und mehr zurück zum Leben. Und gerade dieses Heimweh nach dem Leben führe ihn zu Christus. Denn Christus sei ganz lebendige Wirklichkeit. Er rede nicht bloß, er packe an. Er stelle alle Seiten

unserer Seele in höchster Kraft und Reinheit tatsächlich dar, so daß uns vor ihm werde wie in der Gegenwart eines ganz feinen Menschen. Alles Rohe verstumme, klar scheide sich Wunsch von Pflicht, Leben von Selbstsucht. Man stehe vor einem Menschen, dem kein Leid fremd und der doch übermenschlich, Gottmensch sei. Weil also Christus alles Edle der Seele aufrufe, so müsse man der „modernen" Seele nicht sowohl theologisch als psychologisch von ihm sprechen. Man müsse sich, wie es Tertullian ausgedrückt habe, an die Seele wenden, nicht an die in Schulen verbildete, sondern an die ursprüngliche, gleichsam von der Gasse kommende. Diese Seele werde Christus Antwort geben, denn in ihr funkle trotz aller „modernen" Finsternis noch immer wie der Strahl eines längst erloschenen Sternes das Licht des Gottmenschen.

So sagte ein Universitätsprofessor, der gestand, einst selber über den Christusglauben gelacht zu haben und der auch jetzt noch nicht die volle christliche Wahrheit gefunden hat, unter dem Beifall von weit über 1000 Zuhörern, die den akademisch vornehmen Saal bis auf den letzten Platz füllten. Spricht nicht schon das dafür, daß Foerster die „moderne" Seele und ihre Sehnsucht richtig beurteilt?

Jakob Overmans S. J.

„Eine unbekannte Salomo-Schrift"? Im ersten Heft des laufenden Jahrgangs der „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums", ausgegeben am 26. Februar 1914, hat R. Reitzenstein nach zwei Handschriften eine vorläufige Ausgabe einer unbekannten frühchristlichen Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens veranstaltet (S. 60—90). In Nr 7 der „Theologischen Literaturzeitung" vom 28. März referiert A. Harnack darüber (Sp. 220—223).

Gegen Reitzenstein, der den Traktat noch dem 2. Jahrhundert zuweisen möchte, spricht sich Harnack mit guter Begründung für ca 260 bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts als Abfassungszeit aus. Abhängigkeit von Cyprian und Fehlen jeder Spur von Augustinus bedingen die beiden Endpunkte. Die Eigentümlichkeit der Schrift muß man nach Harnack in einem Doppelten erkennen, 1. im Gebrauch von Apokryphen und 2. in einem befremdlichen christologischen Gedanken. Der letztere ist bereits in Zeile 217/218 durch eine Glosse in den Handschriften als contra catholicam fidem gekennzeichnet. Der Gebrauch von Apokryphen ist unleugbar. Aber bei der Registrierung der Stellen ist dem Herausgeber und seinen Freunden Ed. Schwartz und Erw. Preuschen und ebenso dem Referenten Harnack ein starkes Versehen unterlaufen.

Zeile 291/293 findet sich als Ausspruch Salomons der Satz: Felix uir, qui post aurum non abiit, qui potuit transgredi et non est transgressus et facere mala et non fecit. Quis est hic, ai, et conlaudabimus eum. Der Stellenapparat bemerkt „291 Salomo?", und im Stellenregister S. 89 liest man unter dem Titel „Nichtkanonische Schriften": „Salomon-Schrift (vgl. Ps 1, 1) Zeile 291." Ebenso sieht Harnack (Sp. 222) als dritten Beleg für den Gebrauch von Apokryphen an unter „(c)": „ein Wort aus einer unbekannten Salomo-Schrift" (folgt das Zitat).

Jeder Kaplan, der sein Brevier betet, hätte sofort diese „unbekannte" Salomo-Schrift vorweisen können; es ist: Eccli 31, 8 ff. Dort steht:

31, 8. Beatus dives qui inventus est sine macula,
et qui post aurum non abiit,
nec speravit in pecunia et thesauris!

9. Quis est hic? et laudabimus eum;
fecit enim mirabilia in vita sua.

10. Qui probatus est in illo, et perfectus est, erit illi gloria aeterna;
qui potuit transgredi, et non est transgressus;
facere mala, et non fecit.

Die liturgische Form im Brevier liest in der ersten Zeile: Beatus vir statt beatus dives. Die Stelle findet sich auch im griechischen Text wie im lateinischen, nur stehen Vers 10 nicht Relativ-, sondern Fragesätze (Ausgabe Swete c. XXXIV [XXXI] 8 ff). Auch die hebräischen Fragmente (Ausgabe Peters 31 [34], 8—10, S. 62 ff) enthalten diese Verse, und zwar mit vir statt dives, mit den Fragesätzen und einigen Erweiterungen in Vers 10.

Das Übersehen ist um so auffallender, als vom Herausgeber zu Zeile 388 auf Sir 24, 21 hingewiesen wird, und zwar unter dem Titel: „Altes Testament". Daß Sirach, wie alle Weisheitsbücher, unter Salomos Name erscheint, ist doch nichts Außergewöhnliches im Altertum. David ist ja „der Psalmist" und Salomon „der Weise".

Vielleicht ist aber der wirkliche Apokryphengebrauch in der neuen Schrift noch weiter einzuschränken. Zu Zeile 192 f: qui continens est, in omnibus continens permaneat, non tantum corpore, sed spiritu, wäre mindestens neben der Angabe „Paulus-Akten?" auch ein Hinweis angebracht auf 1 Cor 7, 34: Et mulier innupta, et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu, und auf Vers 40: Beatior autem erit, si sic permanserit. Auch sonst lassen sich noch einige Anspielungen finden, z. B. zu Zeile 387 induamus charismata meliora (1 Cor 12, 31): Aemulamini autem charismata meliora. Möglicherweise kommen altlateinische Textformen der Fassung in der neuen Schrift gelegentlich noch näher als die Vulgata, die hier zitiert wurde. H. J. Cladder S. J.

Haeckel und der Monistenbund. Auf der Monistenversammlung zu Düsseldorf im vergangenen September wurde an bevorzugter Stelle eine Adresse Haeckels verlesen, worin dieser die monistischen Richtungen, die mit seinem Naturalismus nicht wesentlich zusammengehen, als Pseudomonismus und Mystik verwarf, nicht ohne Eduard v. Hartmann und dessen Schüler Arthur Drews namentlich anzuführen. „‚Der Monismus' von Drews, ‚dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter' (1908), ist ein buntes Gemisch von sehr verschiedenen Formen philosophischer Spekulation, die zum größten Teil nichts weniger als monistisch sind und von teleologischen und idealistischen Dogmen beherrscht werden."

Zahlreiche Preßstimmen, eine auch in dieser Zeitschrift LXXXVI 147 ff, nahmen von Haeckels Kundgebung Anlaß zu der Feststellung, daß der Monisten-

bund nicht eine Vertretung des gesamten Monismus, sondern nur der Haeckelschen Sonderrichtung bilde. Aber der Monistenbund benutzte sogleich alle Gelegenheiten, um den üblen Eindruck der Adresse abzuschwächen. In dem soeben erschienenen Versammlungsbericht (hrsg. von W. Bloßfeldt, Leipzig 1914) wird sie mit folgenden Worten eingeführt:

„Auch die neue Adresse ‚Monismus und Mystik', die Wilhelm Ostwald zu Beginn der Versammlung verlesen ließ, verfehlte ihren tiefen Eindruck nicht; sie fand zwar anscheinend die Zustimmung der Mehrheit der Versammlung, doch war gemäß dem ganzen, undogmatischen Charakter unseres Bundes natürlich nicht beabsichtigt, die Tagung auf dieses wuchtige persönliche Dokument festzulegen, wie sich überhaupt der Bund mit keiner der Meinungen seiner einzelnen Vertreter in seiner Gesamtheit identifiziert."

In dem Bericht über die letzte Delegiertensitzung heißt es:

„Dr Pitsch, Düsseldorf ... meint, aus den Zeitungsberichten über die an einem der Vortragsabende verlesene Adresse Haeckels gehe hervor, daß sie als eine dogmatische Kundgebung des Monistenbundes angesehen werde. Er beantragt, daß die Versammlung in einer offiziellen Erklärung diesem Mißverständnis entgegentrete. Professor Ostwald erwidert, daß sich der Antrag erübrige. Der Bund habe schon hinreichend oft ausgesprochen, daß er sich auf keine dogmatische Erklärung festlege, daß er es ablehne, irgend eine Erklärung eines Mitgliedes als Kundgebung oder als Anschauung des Bundes anzusehen. Mit dieser Feststellung erklärt sich Rechtsanwalt Dr Pitsch zufrieden."

Max Maurenbrecher berichtete in der Frankfurter Zeitung (23. Nov. 1913, 1. Morgenblatt), Ostwalds Erklärung habe auch Drews, den hauptsächlich von der Adresse Angegriffenen, so zufriedengestellt, daß er, bisher noch nicht Mitglied des Monistenbundes, der Ortsgruppe Karlsruhe beitrat.

Für Haeckels unentwegte Anhänger können solche Vorgänge nicht eben erfreulich sein, so gern sie auf dem Kongreß hören mochten, wie Ostwald in den an die Adresse anknüpfenden Worten ihren Urheber feierte: „Er ist eben ein Monist, der Urmonist, der größte Monist, den wir haben, zu dem wir bewundernd aufschauen." Die Gegner Haeckels aber werden sich sagen, daß sie sich die Mühe eingehender Widerlegung der „Welträtsel" oder der „Lebenswunder" sparen können, nachdem Haeckel sich nicht einmal bei seiner berufensten Gefolgschaft, dem von ihm selbst 1906 gegründeten Monistenbund, über ganz allgemeine Übereinstimmungen hinaus durchzusetzen vermag. **Otto Zimmermann** S. J.

Die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst hat in ihrer letzten Generalversammlung zu München am 11. März zu ihrer Zweckbestimmung einen Zusatz zu machen beschlossen, den man als eine willkommene Klarstellung begrüßen muß: die Gesellschaft soll sich die Förderung der christlichen Kunst *auf katholischer* Grundlage zur Aufgabe machen. Es ist kein Zweifel, daß man bei der Gründung der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst eine spezifisch *katholische* Kunstförderung im Auge hatte, ohne indes diesen Gedanken ausdrücklich hervorzuheben.

So konnten auch Protestanten der Gesellschaft beitreten, deren Zahl freilich stets eine geringe war. Sichtliche Nachteile hatten sich auch bislang daraus nicht ergeben. Allein das Programm als solches litt an einer gewissen Unbestimmtheit und Unklarheit, die gegebenenfalls zu Unzuträglichkeiten führen konnte, ja die Gesellschaft der Gefahr aussetzte, sich schließlich zu einem ausgesprochen paritätischen Verein auszuwachsen, der konsequenterweise seine Mittel auch der protestantischen Kunstpflege zur Verfügung hätte stellen müssen. Daß dies durchaus nicht im Sinne der Gründer gelegen sein konnte, wird niemand bestreiten.

So war eine Klärung der Sache nur eine Frage der Zeit, und es konnte sich nur darum handeln, ob es *opportun* sei, gerade *jetzt* diese Klärung vorzunehmen, wo sich einerseits Mißstände in dieser Richtung noch nicht gezeigt haben, anderseits die Gefahr nahe lag, daß manche Mitglieder der Gesellschaft eine Beziehung zu manchen Bestrebungen politischer und sozialer Natur vermuteten, die in Deutschland schon so viele Kämpfe und Streitigkeiten verursacht haben, und daß man glauben konnte, die Aufrollung dieser Frage auch auf unserem Gebiete könnte den Kampf neuerdings verschärfen.

Es hat nicht an Mahnern gefehlt, die eindringlich diese Bedenken hervorhoben; indes zeigte die fast einstimmige Annahme des Zusatzes, daß man die Aufgaben der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst sehr wohl zu unterscheiden wußte von den Zwecken der oben erwähnten politischen und sozialen Vereinigungen.

Man darf nicht vergessen, daß interkonfessionelle Vereinigungen, die irgendwie mit Weltanschauungsfragen zusammenhängen, *an sich* religiöse Gefahren in sich schließen, die unter Voraussetzung entsprechender Schutzmittel erst dann übernommen werden dürfen, wenn sich jene Vereinigungen als das praktisch einzige Mittel zur Erreichung eines bedeutenden Gutes erweisen. Niemand wird behaupten wollen, daß eine solche Parität für die Zwecke der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst sich als besonders geeignetes, geschweige denn als einziges Mittel empfehlen könnte.

Darum muß man den in der Generalversammlung beschlossenen Zusatz ganz und voll anerkennen und darf darin die Gewähr erblicken, daß in Zukunft namentlich *der deutsche Klerus* noch mehr, als es bisher geschehen ist, *seinen Beitritt zur verdienstvollen Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst erklärt* und sich damit zum Förderer ihrer idealen Aufgaben macht.

Joseph Kreitmaier S. J.

Das Marienbild im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin. Einen Schatz von sehr hohem Werte besitzt die Hauptstadt des Deutschen Reiches in ihren *Museen*. Welche Fülle von Wissensstoff aus allen Gebieten ist da aufgespeichert! Freilich, zum Teil nur — aufgespeichert. Gar manches liegt im Dunkel der Magazine und harrt der Stunde entgegen, wo endlich der neue Museumsbau vollendet sein wird. Aber auch das, was in den vielen Sälen dicht zusammengedrängt ist, macht manchmal den Eindruck, als habe man des Reichtums nicht immer Herr werden können. So oft stößt man auf ganze Reihen von Schränken, die gesperrt sind, weil umgeordnet wird; man vermißt

auch vielfach — das überaus geschmackvoll und lehrreich geordnete Museum für Naturkunde macht eine rühmliche Ausnahme — eingehendere Erläuterungen und Hinweise, wie sie z. B. in den Museen zu Kopenhagen oder im Deutschen Museum zu München so ausgiebig angebracht sind. Erst dadurch könnten all die toten Schätze lebendig werden und auch den Nichtfachmann in leichtester Form belehren.

Daß aber selbst die gebotene Erläuterung nicht immer verläßig ist, konnte ich letzten Sommer beim Durchmustern von Einzelheiten, das wegen der knappen Zeit nur ganz flüchtig sein konnte, mehr als einmal feststellen. Stand ich da im Kaiser-Friedrich-Museum vor den Werken des Augsburger Meisters Adolf Dowher (oder Daucher, das Museum schreibt Dauher). Darunter ist auch eine symbolische Darstellung der Verkündigung Mariä, wie sie im sinnigen Mittelalter sehr beliebt war: Maria hält das fabelhafte Einhorn, das sich an sie anschmiegt, in den Armen (Saal 23, Nr 124). Kurz vorher hatte ich im Nationalmuseum zu Kopenhagen auf einem alten Altarantipendium dieselbe liebliche Szene in ausführlicherer Darstellung bewundert. In einer anmutigen Landschaft mit einer zierlichen Ritterburg im Hintergrund jagt Erzengel Gabriel mit Hifthorn und kläffender Meute. Vor ihm ist das Einhorn in den Schoß der Jungfrau geflüchtet, die inmitten der grünenden Au sitzt und das geängstigte Tier zärtlich umarmt. Ich freute mich, diese Darstellung hier als Schnitzwerk wiederzufinden: da fällt mein Blick auf die Unterschrift, und ich lese die grausamen Worte: Holzfigur einer Frau mit Ziegenbock. Einer Frau — das ist schwer zu verkennen; mit Ziegenbock — die haben also in Berlin nur ein Horn, und zwar mitten auf der Stirn!

Kopfschüttelnd zog ich weiter. Nun erwachten mit verstärkter Macht die Zweifel, die ich schon vorher empfunden hatte, wenn ich Aufschriften sah, wie „Sitzende Frau mit Kind" oder „Wahrscheinlich Justitia", wo alles auf eine Muttergottesdarstellung hinwies; oder wenn ein Bild auf einer Grabstele erklärt wurde als „Gestalt mit hoher Mütze", während man unwillkürlich an einen Bischof oder Priester denken mußte.

In der Gemäldesammlung des Kaiser-Friedrich-Museums scheint ein Bild von Francisco Zurbaran besondere Schwierigkeiten gemacht zu haben (Saal 49, Nr 404 A). Bekannt ist die Erzählung, wonach der hl. Thomas bei einem Besuche den hl. Bonaventura bat, ihm doch die Bibliothek zu zeigen, aus der er sein großes Wissen geschöpft habe. Der Heilige schob einen Vorhang zur Seite und wies auf ein Bild des Gekreuzigten. Diese Szene stellt der spanische Künstler dar. Das Museum aber schreibt unter das Gemälde: „Das Wunder des Kruzifixes bei den Franziskanern". Und im Katalog ist eine Abbildung des Meisterwerkes gezeichnet als: „Zurbaran, Die Hl. Bonaventura und Thomas von Aquino", während es im Texte als „Disputation der Hl. Bonaventura und Thomas von Aquino" vorgestellt wird.

Da der Museumsverwaltung ohne Zweifel daran liegt, die herrliche Sammlung möglichst vollkommen auszugestalten, so werden diese kurzen Hinweise vielleicht zum erwünschten Anlaß einer umfassenden Nachprüfung. Nicht mit Unrecht

nennt man das Kaiser-Friedrich-Museum wegen der Eigenart seiner Schätze oft kurzweg das katholische Museum, dann ist es aber auch unerläßlich, die Bezeichnungen von einem genauen Kenner katholischer Dinge machen zu lassen.

B. Wilhelm S. J.

Das letzte Goethe-Jahrbuch. In 34 Bänden hat die deutsche Goetheforschung der letzten drei Jahrzehnte ihre hauptsächlichsten Ergebnisse aufgespeichert. Das vorliegende Jahrbuch für 1913 schließt die stattliche Reihe.

Die wichtige Rubrik Neue Mitteilungen, die in den ersten Jahrgängen hundert und mehr Seiten umfaßte, ist in diesem letzten auf zehn zusammengeschrumpft, und sie bringt nicht etwa Ungedrucktes aus Goethes Nachlaß, sondern einige bisher unbekannte Gedichte seines Jugendgenossen Lenz. — Die Reihe der Abhandlungen eröffnet Dr A. Hansen mit seinem kurzen Artikel „Goethe der Natur-Erforscher". Die Goethebiographie von H. St. Chamberlain (München 1912) wird hier aufs schroffste abgelehnt. Hansen beschränkt sich dabei auf die gründliche Widerlegung des undeutschen Ausdrucks „Natur-Erforscher", den Chamberlain zur Kennzeichnung der besondern Art von Goethes Naturbetrachtung willkürlich prägte. „Die artistischen Künste", meint Hansen, „die Chamberlain in seinen Schriften mit unserer Sprache treibt, standen alle auf derselben Stufe wie seine Spielereien mit den Worten Natur-Erforschung, Wissen-schaft usw. in seinem Goethebuche. Daß man dieses Jonglieren bei uns als ‚Kunst' ansieht, beruht auf unserem Erbfehler der kritiklosen Bewunderung alles Fremden" (S. 16). Man kann dem Kritiker in dieser einen Frage recht geben, ohne nun die scharf polemische Sprache seiner Ausführungen und seine sonstige Stellungnahme zum Goetheproblem zu billigen; hat doch Hansens eigenes Buch „Goethes Metamorphose der Pflanzen" bei der Fachkritik eine recht geteilte Aufnahme gefunden. — Einen sehr problematischen Wert, unter dem Gesichtspunkte der Goetheforschung betrachtet, besitzt der Vortrag „Diluvium und prähistorische Menschheit bei Goethe und seinen Zeitgenossen", den Max Semper auf der Versammlung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft im August 1912 zu Weimar gehalten hat und nun im Goethe-Jahrbuch veröffentlicht. Nach der stark panegyrisch geratenen Einleitung folgt das nüchterne Geständnis des Verfassers: „Ohne Umschweif gesagt: ob Goethe die Wissensgebiete und Probleme, die Gegenstand dieser Tagung sind, gesehen oder auch nur von ferne geahnt hat, können wir zunächst nicht wissen, aber wir finden ihn niemals auf Wegen, die dahin gehören oder zu ihnen hinführen" (S. 22). Vielmehr entdeckt man in Goethes und seiner Zeitgenossen Wissen „empfindliche Lücken", die durchaus nicht belanglos sind für die allgemein menschlichen Fragen des Lebens und der Weltanschauung. Goethe hat sich an Herders „Ideen" und an Buffons Epoques de la Nature gebildet und in solcher Weise sich ein Weltbild gestaltet. Es bleibt im Sachlichen und Einzelnen verfehlt, aber des Dichters Erkenntnistheorie ist — selbstverständlich! — dennoch „wie eine Vorwegnahme des Positivismus der heutigen Philosophie und der heutigen Naturwissenschaft" (S. 32). — Eine lange, fleißig gearbeitete Studie von W. Aron beschäftigt sich mit der Stellung Goethes zum Aberglauben. Der Frankfurter

Dichter besaß eine natürliche Neigung zum Aberglauben. Gefördert wurde diese Naturanlage beim Knaben durch Vielleserei, besonders durch die Lektüre mythologisch-phantastischer Bücher, auch zum Teil durch die Erziehung. Goethe hat aber später als tätiger Mann diese Nachtseite des menschlichen Lebens abgelehnt und in den Gestalten seiner Dichtungen künstlerisch überwunden. — Viel schärfer umrissen ist das Thema bei Julius Burghold in seiner Untersuchung „Die Faust-Wetten und ihre scheinbaren Widersprüche". Der Verfasser hebt zunächst klar den Widerspruch hervor, „in dem Mephistos Wette mit dem Herrn und seine Wette mit Faust zueinander zu stehen scheinen". Im Prolog überläßt Gott Faust dem Mephisto, „solang er auf der Erde lebt", den toten Faust verschmäht dieser. Anders in der Vertragsszene. „Hier bedingt sich Mephisto ein Recht auf Faust nach dessen Tode" (S. 64 f). Es scheint noch ein dritter, weniger belangreicher Widerspruch zu bestehen, nämlich zwischen Vertragsszene Vers 1692 ff und Mephistos Monolog Vers 1862 ff. Nach Burghold ist die Wette der Angelpunkt, um den sich die ganze Faustdichtung dreht; Fausts Schicksal aber bildet den Gegenstand der Tragödie. Daher glaubt Burghold die scheinbaren Widersprüche am besten beseitigen zu können, wenn Klarheit über die Motive geschaffen wird, die Faust zur Eingehung der Wette bestimmen. Das Grundmotiv ist jedenfalls die Unzufriedenheit, dieses Erbteil von Fausts Charakter. Sie treibt ihn sowohl zum Selbstmord seiner körperlichen wie später seiner geistigen Persönlichkeit. In der weiteren Ausführung dieses Gedankens betätigt der Verfasser viel Scharfsinn und Mühe, ohne daß er meines Erachtens eine allseitig befriedigende Erklärung der Widersprüche brächte.

Von Heinrich Friedrich v. Diez, einem „orientalischen Berater" Goethes, entwirft Franz Babinger ein knapp gefaßtes Lebensbild. Diez, der Sohn eines Kaufmanns aus dem Herzogtum Anhalt, war von 1787 bis 1791 preußischer Geschäftsträger in Konstantinopel, fiel dann in Ungnade beim Grafen Hertzberg, dem Minister Friedrichs II., und brachte die letzten Jahre seines Lebens in behaglichen Verhältnissen als eifriger Orientalist mit Sammeln von Kunstobjekten und Abfassung von gelehrten Schriften zu. Im Westöstlichen Diwan hat Goethe Diezens Publikationen „Das Buch des Kabus" und „Denkwürdigkeiten aus Asien" fleißig verwertet. — Seinen Essay über Goethes Beziehungen zu Franzensbad leitet Adolf Kohut mit einer Schilderung der Niedergeschlagenheit und Enttäuschung ein, die Goethe darüber empfand, daß er „als Naturforscher von seinen Zeitgenossen im allgemeinen und von den Männern von Fach insbesondere gar nicht anerkannt" wurde. Die Besuche des Dichters in Franzensbad waren häufig, aber Goethe verweilte hier meist nur den einen oder andern Tag auf der Durchreise nach Karlsbad. In Franzensbad, damals noch ein unscheinbarer, wenig genannter Ort, verkehrte er gern mit dem seltsamen Scharfrichter und Münzensammler Carl Huß und widmete sich auch mit Vorliebe der Untersuchung des pseudovulkanischen Hügels „Kammerbühl". In Franzensbad war es, wo der hochbejahrte Dichter in einer Tischgesellschaft die gewiß denkwürdigen Worte sprach: „Laßt Ihr mich mit Euren Schreibfehlern gehn. Ich mache in jedem Brief Schreibfehler und keine Kommas. Ich diktiere meistens und sehe nicht nach.

Sollte ich aber alle Briefe beantworten, so müßte ich ein eigenes Comptoir noch haben" (S. 117). — Nicht viel Neues bringt Karl Wolff in seinem, übrigens sehr stoffreichen und wissenschaftlich gut ausgerüsteten Artikel „Goethe und Calderon". Die Beschäftigung des deutschen Dichters mit dem spanischen beginnt erst 1802. Früher finden sich kaum einige Spuren. Die anfänglich warme Begeisterung Goethes für den großen Dramatiker kühlte sich schon 1808, noch mehr 1810 bedeutend ab. Von da an hegt fast nur noch der Regisseur, nicht mehr der Dichter ein immer noch recht lebhaftes Interesse für den bühnenkundigen spanischen Autor. Wenn Goethe in seinem Alter zu Eckermann sagte, Calderon habe trotz seiner Größe auf ihn gar keinen Einfluß gehabt, „weder im Guten noch im Schlimmen", so war das freilich eine Selbsttäuschung, wie sie bei dem greisen Dichter nicht selten sich einstellte. — Nicht so sehr von dem Einfluß des einen auf den andern, sondern mehr von der Ähnlichkeit zweier berühmter Männer handelt der kleine Aufsatz „Goethe und Wagner" von K. Woltereck. Eine erschöpfende Bearbeitung seines Themas lag dem Verfasser offenbar ebenso fern wie Karl Anton bei der recht knappen Skizze, die er von Carl Loewe als Lehrmeister Walther v. Goethes entwirft. Doch selbst die dürftigen neuen Aufschlüsse, die wir hier über des Dichters Enkel erhalten, bedeuten einen weiteren Beitrag zur traurigen Familienchronik der Nachkommen Goethes, des vielgepriesenen Lebenskünstlers.

Als die bedeutendste Abhandlung des ganzen Bandes wird man Eugen Wolffs eingehende Studie über die ursprüngliche Gestalt von Wilhelm Meisters Wanderjahren bezeichnen dürfen. Durch die Entdeckung der Theatralischen Sendung im Jahre 1910 sind nun auch die Wanderjahre in ihrer ursprünglichen Fassung leichter zu erkennen. Die ersten größeren Vorarbeiten begannen 1807 mit der Niederschrift von einigen Erzählungen. Um die Mitte des Jahres ist indes „ersichtlich Goethes aufgespeicherter Vorrat an Motiven erschöpft. Schon Mitte Juli beginnt er sich literarisch fortzuhelfen" (S. 170). Der Dichter liest Lafontaine und gewinnt so neue Stoffe und Anregungen mannigfacher Art. Die Wanderjahre sind anfänglich nur ein Kranz von Geschichten, die miteinander eine gewisse Verwandtschaft aufweisen, Parallelerzählungen, von denen immer eine auf die andere hindeuten sollte. Das Motiv der Entsagung liegt den meisten zu Grunde und wäre besonders durch die geplante starke Benutzung der Legendendichtung zur Geltung gekommen. Aus einem Guß ist bekanntlich der Roman ganz und gar nicht. Wolff läßt es denn auch an kritisch scharfen Bemerkungen über die unebene Arbeitsweise des alternden Dichters nicht fehlen, eine Arbeitsweise, die man wohl keinem andern als eben nur dem großen Olympier nachsehen würde; z. B.: „Das wird der Lappen, durch den der Dichter nach zwanzig Jahren die Fortsetzung anflickt" (S. 174); oder: „Es weckt peinliche Empfindungen über das Gedächtnis oder — den Ernst des Dichters, wenn er Hilaria, die Verkörperung des Herzenstaktes, hier halb verzerrt, halb entschuldigt. . . . Eine derartige Verzeichnung ins Philinenhafte soll offenbar über das Erstaunen hinweghelfen, Hilarien dennoch am Arm Flavios zu begegnen. . . . Rechter Hand, linker Hand alles vertauscht" (S. 181); oder: „Jedenfalls strotzt schon der 1821 einführende, 1829 nachgestellte Begleitbrief Wilhelms an Natalie von Widersprüchen zu dem Brief-

wechsel der Novelle selbst" (S. 182). Wolffs Studie schließt mit der beachtenswerten Feststellung: „Die Naturformen des Menschenlebens — die Grundtriebe der ganzen Goetheschen Dichtung — sind es, die heilig gesprochen, die religiös verklärt werden und in dieser religiösen Verklärung der Erziehung zum vollen Menschentum als Grund und Mittel dienen" (S. 192).

Auch in den siebzehn Miszellen steckt noch viel tüchtige, mühevolle Kleinarbeit, nur ist hier wiederum seltener vom Dichter selbst als von seinem Freundeskreis die Rede, und wir hören wohl über ihn sprechen, er selbst aber schweigt. Zur Charakteristik Goethes und zum tieferen Verständnis seiner Werke bringt daher kaum die eine oder andere etwas Licht. Die wertvollsten Beiträge sind wohl Rudolf Blumes „Rechtsgeschichtliche Erläuterungen zu Goethes Faust" und „Epimenides" von S. Aschner. Wenn dagegen Ernst Braun nachzuweisen sucht, daß für Goethe bei Abfassung der Ballade „Der Gott und die Bajadere" nicht etwa indische Mythen, sondern die biblische Erzählung von der Bekehrung Magdalenas als Vorlage gedient habe, so möchte man den Dichter lieber von einer solchen blasphemischen Mißhandlung der Heiligen Schrift freisprechen. Zwingend ist Brauns Argumentation jedenfalls nicht.

Die Goethe-Jahrbücher stellen mit diesem 34. Band ihr Erscheinen ein. Der Herausgeber Ludwig Geiger teilt die Nachricht in einem Vorwort den Lesern mit. Die Goethe-Gesellschaft hat das bisher bestehende Vertragsverhältnis für Ende 1913 gekündigt, und an Stelle des Goethe-Jahrbuchs tritt nun ein kleineres Organ, das „Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft". Schon durch den Titel scheint eine innere, nicht bloß eine äußerliche Änderung angedeutet. Die eigentliche Goetheforschung ist mit der Vollendung der großen Weimarer Ausgabe und den andern wichtigen Publikationen der letzten Jahre an einem Endpunkt angelangt. Das Feld ist nach allen Seiten hin durchgeackert, von Neuland keine Spur mehr vorhanden: das beweist recht anschaulich dieser Schlußband des Jahrbuches, besonders die Rubrik Neue Mitteilungen. „Woher noch immer den Stoff nehmen?" fragt mit deutlichem Sarkasmus Oskar Blumenthal in der Neuen Freien Presse vom 19. Dezember 1913 (Nr 17 715, Morgenblatt). „Die Archive sind nahezu ausgeschöpft. Aus den Briefmappen und Tagebüchern ist alles Wichtige und sogar alles Nichtige ans Licht gehoben. Die Zettelkästen sind umgestülpt und ihr Inhalt ist in breite Bücher geschüttet worden. Es bleibt nichts übrig, als nunmehr die Persönlichkeiten, die dem Größten der Großen im Leben nahe sein durften, zu befragen und ihre nachgelassenen Papiere zu durchstöbern." Dieser veränderten Lage der Dinge mußte Rechnung getragen werden, wenn das Organ der Goetheforschung in Zukunft nicht ein bloßes Scheindasein fristen sollte. Es bleibt ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß der letzte Band des Jahrbuches mit einem Nachruf an Erich Schmidt, den langjährigen Präsidenten der Goethe-Gesellschaft, eröffnet wird. Alois Stockmann S. J.

Stand des Luftfahrtwesens. Welchen Aufschwung die Luftfahrt in wenigen Jahren genommen und welch ehrenvolle Stellung Deutschland einnimmt, beweist nachstehende Übersichtstabelle, welche nach verschiedenen Angaben zusammengestellt wurde und in mannigfacher Hinsicht die Bedeutung dieses neuen Kulturfaktors beleuchtet.

Namen der Länder		Amerika	Argentinien	Belgien	Dänemark	Deutschland	England	Frankreich	Holland	Italien	Japan	Norwegen	Österreich	Rußland	Schweden	Schweiz	Spanien
Bis Anfang 1913 erhielten Führerzeugnisse für	Luftschiffe	3		2		22	11	23		14			24	1			2
	Luftkugeln	42	13	64	7	898	25	236	17	72		5	87	4	17	30	30
	Flugzeuge	218	15	75	8	453	267	1225	31	174		5	125	160	10	31	36
Die Kriegsluftflotte zählte Sommer 1913	Luftschiffe	3		3		15	9	14	1	11	1		6	13			2
	Flugzeuge			39		450	145	421	6	300			50	360			40
Es besitzen	Luftschiffhallen			2		35	7	22		11	4		4	18		1	1
	Luftschiffhäfen	1		2		31	6	16	1	8	1		4	11		1	1
	Luftschiffwerften					4	3	5		2				1			
	Flugplätze	20	2	10	2	69	26	48	3	19	5	2	10	13	2	8	3
	Flugzeugwerke	5				30	14	21		6			1	3		1	
Es erzielten Höchstleistungen mit der Luftkugel	Höhe					10800 m											
	Weite					2827 km											
	Dauer					87 Stdn											
im Alleinflug	Höhe		6220 m [1]														
	Weite					2160 km											
	Dauer					16 Stdn 20 Min.											
im Flug mit 16 Fluggästen														300 m Höhe			
Es verunglückten im Fluge bis Ende 1913		58	3	7	1	85	42	114		22	5		7	28		9	

Ein freier Raum zeigt zunächst nur an, daß keine oder wenigstens keine bestimmten Angaben vorlagen. — Als Führerzeugnis wurde jenes gewählt, welches die Luftfahrerverbände der einzelnen Länder ausstellen. Für das militärische Führerzeugnis müssen strengere Prüfungen abgelegt werden. — Wenn es sich bei vielen Zahlenangaben nur um einen Annäherungswert handeln konnte, so ist dies besonders bei den Militärfahrzeugen der Fall. Die angegebenen sind natürlich nicht auch alle gefechtsfähig; manche dienen nur zur Einübung der Mannschaft. Im Kriegsfalle kommen noch die Privatluftfahrzeuge dazu.

[1] Wird Linnekogels Höhenflug vom 31. März (6300 m) anerkannt, so fällt auch diese Höchstleistung an Deutschland.

B. Wilhelm S. J.

Der «integrale» Katholizismus.

Aller katholische Religionsunterricht in der ganzen Weite der römisch-katholischen Kirche, in unsern Dorfschulen wie in den fernsten Missionsstationen, lehrt, daß der katholische Glaube übernatürlich sein müsse, fest, standhaft, lebendig und „vollständig"; daß er, um „vollständig" zu sein, alles umfassen müsse, was die heilige Kirche zu glauben vorschreibt, daß endlich eine Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Glaubenslehren durchaus unstatthaft sei.

Nimmt man das Wort „integral" in seinem ursprünglichen Sinne, der bisher auch der gewöhnliche war, und stellt ihn in diesen Zusammenhang der Glaubensunterweisung, so bedeutet er nichts anderes als die Vollständigkeit und ungetrübte Lauterkeit des Glaubens. Deshalb muß gesagt werden, aller katholische Religionsunterricht aller Zeiten lehrte und lehrt integralen Katholizismus; deshalb mußte das kirchliche Lehramt immer und überall in Vergangenheit und Gegenwart fordern, daß katholischer Glaube integral sei. Und darum gibt es keinen überzeugten katholischen Christen, der nicht integraler Katholik sein wollte, keinen, der es nicht als schwere Kränkung empfinden und als Schädigung seines guten Rufes in höchst wichtiger Sache ansehen müßte, wenn die Integrität seines Glaubens und seine Treue zur heiligen Kirche von unberufener Seite unter nichtigen Vorwänden in Zweifel gezogen und verdächtigt würde.

Aus diesem Grunde erscheint es befremdend und bedauerlich, irreführend und verhängnisvoll, daß mit einemmal „integraler" Katholizismus als Parteibezeichnung gangbar wurde[1]. Ein internationaler publizistischer Konzern nimmt diese Bezeichnung für sich in Anspruch, als hätte er das Monopol der Glaubensintegrität und Papsttreue. Er begeht, sachlich

[1] Selbstverständlich liegt es der Redaktion fern, mit den folgenden Ausführungen jene ausgezeichneten und verehrungswürdigen Männer zu treffen, welche in Verbindung mit den sog. Integralen nicht selten aufgeführt werden, weil sie mit manchen herrschenden Anschauungen hauptsächlich kirchenpolitischer Natur nicht vollständig übereinstimmen. Kann es ja keinem Zweifel unterliegen, daß sie dem hier gekennzeichneten Integralismus durchaus fernstehen.

gesprochen, die Anmaßung, sich zwischen den Heiligen Stuhl und die katholische Christenheit eindrängen zu wollen; er gebärdet sich, als gebühre ihm ein Richteramt in Glaubenssachen, als sei er der berufene Wächter über kirchliche Treue, als sei er so solidarisch mit dem Heiligen Stuhl verbunden, daß wer wider ihn etwas zu sagen wagt, Weisungen des Heiligen Vaters entgegenhandle.

Für das katholische Leben in seiner positiven Entfaltung, z. B. die eucharistische Bewegung, das Männerapostolat, . . . findet der „Integralismus" kaum ein Wort berechtigter Anerkennung, um wie viel weniger das wohlverdiente freudige Zeugnis hoher Bewunderung. Statt dessen werden Seiten um Seiten der „integralen" Journale und Aktenbündel mit Anklagen gefüllt, welche die dunkelsten Schatten auf das katholische Volk und seine Führer werfen, als ob sie in politischen und wirtschaftlichen Fragen sich vollständig lossagen wollten von den berechtigten und notwendigen Autoritätsansprüchen der heiligen Kirche, als ob die Einheit zwischen Hirt und Herde vernichtet wäre, als ob alles, die „Integralen" allein ausgenommen, im Ungehorsam und in erbittertem Kampf gegen päpstliche Weisungen unaufhaltsam dem Abfall vom Glauben der Väter, einem neuen tieftraurigen Schisma, entgegeneilte. Auch in verschiedenen Provinzen der Gesellschaft Jesu, deren intimstes Wesen ohne die innigste Hingabe an die kirchliche Autorität überhaupt nicht gedacht werden kann, mehre sich, wie die „integralen" Blätter immer dringlicher verkünden, die Zahl derer, die angefangen hätten, in Wort und Schrift die Tradition der Vorzeit zu verlassen.

Sachliche Kritik ist immer willkommen und wird von jedem dankbar begrüßt, der von der Hoheit unserer Ideale und von der Schwäche der Menschennatur überzeugt ist und den lebendigen Willen zur Vervollkommnung in sich trägt. Aber der „integrale" Journalistenkonzern ist nicht nur selbst gegen jegliche Kritik äußerst empfindlich, sondern vor allem in der Beurteilung „nicht-integraler" Brüder weit entfernt von christlicher Liebe und Sachlichkeit. Man kann überhaupt kaum persönlicher sein noch werden, als in jenen Kreisen Brauch ist. Selbst die Kampfesweise des Marktes und der Straße wird nicht verschmäht, obgleich es sich doch für die Angegriffenen um das Höchste und Heiligste handelt. Man erlebt das traurige Schauspiel, daß „integraler" Katholizismus sich abmüht, Reden und Schriften, die vielleicht in einzelnen Ausführungen und Wendungen falsch gedeutet werden können, einen unkatholischen Sinn zu unterlegen,

durch geschickte Übersetzungen den gewünschten Eindruck zu verschärfen und durch großen Kostenaufwand und viel lichtscheues Treiben in Herausgabe von höchst tendenziös zusammengestellten „Materialien", Matériaux usf. und durch andere geheimste Sachen, nur für intimste Kreise, das verhängnisvolle Werk zu fördern. Und — was für Katholiken mit normalem religiösen Taktgefühl besonders peinlich, ja widerwärtig ist — werden in vielen Fällen religiöse Symbole, Formeln und Zeichen der Frömmigkeit, gehäufte Beteuerungen von Glaubenstreue und unübertrefflicher Hingabe an Papst und Kirche, auch der päpstliche und bischöfliche Segen für die publizistischen Auslassungen und Entgleisungen dieser Kreise als Bestätigungsstempel und reklamehafte Firmenschilder mißbraucht. Welch zweifelhafte Doppelgestalt sich unter einem „Pseudonym" verbergen kann, das sich als Eiferer für die Ehre Gottes aufdrängt, sei wenigstens angedeutet. Trotz alledem muß die durch endlose Angriffe provozierte Abwehr so lang als irgend möglich durchaus sachlich bleiben. Wir folgen darin dem Beispiel, das von befreundeter Seite gegeben wurde.

* * *

Die Études haben am Beginn dieses Jahres zu der Integralismus genannten Richtung Stellung genommen. Sie taten es, ohne einen Namen zu nennen, ohne ein Zitat mit Herkunftsangabe aus einem der „integralen" Blätter; sonach mit integralster Ausschaltung alles Persönlichen, mit unübertrefflicher Sachlichkeit. In der journalistischen Praxis, wie sie gewöhnlich geübt wird, ist das ein taktischer Nachteil, erscheint aber als hoher Erweis christlichen Sinnes. Indem die Études auf jeden derartigen taktischen Vorteil verzichteten, bewiesen sie durch die Tat, daß keine persönlichen Beleidigungen schwerster Art sie von dem intensiven Katholizismus abzudrängen vermögen, der solche Anwürfe nach ihrer persönlichen Seite in dem Augenblick vergißt, in dem sie vorgebracht werden. Wir sagen: vom intensiven Katholizismus. Der geht weit über den integralen hinaus, und hier meinen wir den integralen, nicht den „integralen". Wir meinen den integralen Glauben der katholischen Christenheit, nicht die Sondermeinungen des publizistischen Konzerns. Als die erste aller Selbstverständlichkeiten sieht es der „integrale" Katholizismus aller römisch-katholischen Christen an, daß jeder Katholik im Glauben und im gesamten sittlichen Leben der Kirche und dem Papste volle Unterwerfung schuldet. Wer darüber hinaus sich um intensiven Katholizismus bemüht, den leiten dabei

zwei apostolische Grundsätze. Einmal, daß auch der integralste[1] Glaube ohne Liebe nichts nützt; sodann, daß der rechten Glaubensintegrität jene „Energie"[2] innewohnt, welche nicht bloß an Worten christlicher Liebe ihre Freude findet, sondern vorab in Werken christlicher Liebe sich „ausleben" will. Wo sind die Worte und Werke christlicher Liebe, mit denen der „integrale" Katholizismus jenes anspruchsvollen Zeitungskonzerns das Leben der Kirche erleuchtet, erwärmt, verklärt, wie es doch jede stille und schlichte Pflichterfüllung zu tun vermag?

Die Études haben ihre Ausführungen unter die zwei Gesichtspunkte gebracht: „negative Kritik" und „notwendige Aufgaben". Man möchte fast sagen, der Artikel ist weniger Abwehr als Notschrei. Zahllose und gewaltige Forderungen türmt die Zeitlage auf; allein die sozialen Notwendigkeiten des religiösen und kirchlichen Lebens verlangen Scharen von Freiwilligen. Von Freiwilligen. Denn diejenigen, welche sagen: Wir erfüllen die zehn Gebote Gottes und die fünf Gebote der Kirche, im übrigen nimmt uns unser weltlicher Beruf völlig in Anspruch, — sind gewiß brave Katholiken, aber an die gedachten Aufgaben rühren sie mit keinem Finger. Nur opferfrohe Freiwillige lassen sich dafür anwerben, Männer und Frauen des intensiven Katholizismus. Sie verlangen keinen andern Lohn als Gotteslohn. Es sind viele tapfere Leute darunter. Sie schämen sich des Evangeliums so wenig, daß sie um des Evangeliums willen Verfolgung leiden. Nur eines könnte diese freiwilligen Arbeiter abschrecken, so daß man befürchten müßte, sie scharenweise die Reihen verlassen zu sehen, in denen Freiwillige und bloß Freiwillige streiten und arbeiten. Wenn nämlich die Lauterkeit und Integrität ihrer Glaubensüberzeugungen unaufhörlich verdächtigt wird. Solch negative Kritik zerstört die Einheit, lähmt die Tatkraft, sät Mißtrauen, verödet die Werkstätten, in denen freiwillige Arbeit getan wird.

Zu dem nämlichen Ergebnis, wie die „negative Kritik", führt die positive Eigenart des Integralismus: daß er sachliche, objektive Übertreibungen vorbringt, ja darauf gewissermaßen eingestellt ist; daß er in der Art des Vorgehens dem Amtswalten kirchlicher Behörden vorgreift und in dasselbe verwirrend eingreift.

* * *

[1] ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν usw. (1 Kor 13, 2).

[2] πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal 5, 6).

Jedermann weiß, daß der Glaube zwei Gegensätze hat, sich auf einer mittleren Linie zwischen zwei Extremen bewegt. Die Extreme sind Unglaube und Aberglaube. Es gibt aber auch geringere und feinere Abweichungen von der mittleren Linie: Überglaube und Minderglaube, wenn man sie so nennen will. Als von „hoher kirchlicher Stelle" in einer verdienstvollen Zeitschrift jüngst dieses so wichtige Lehrstück in Erinnerung gebracht wurde, verdächtigte flugs der Integralismus die hohe kirchliche Stelle, sie befürworte eine Mittelmäßigkeit im Glauben! Das Mißverständnis, welches die mittlere Richtlinie der Tugenden mit Mittelmäßigkeit verwechselt, ist ein gar grobes Mißverständnis, aber gehässig und für die Kampfesweise kennzeichnend.

Die zwei Extreme, zwischen denen die Glaubensintegrität die Mitte hält, ergeben sich auch daraus, daß integraler Glaube einerseits alles umfaßt, was die Kirche lehrt, anderseits bloß das. Ein Abweichen von der mittleren Linie nach der Seite des Überglaubens, eine objektive Übertreibung liegt dann vor, wenn entweder etwas als Kirchenlehre ausgegeben wird, was es überhaupt in keinerlei Weise ist, oder doch nicht in der Weise, wie behauptet wird. Übertriebenes Gewicht bekäme eine Privatmeinung, die als Schulmeinung ausgegeben würde, was aber ohne sonderliche Bedeutung ist. Ein schwerer und bedenklicher Irrtum liegt jedoch vor, wenn man Privat- oder Schulmeinungen als allgemeine Lehre der Theologen oder gar als Kirchenlehre ansieht und behandelt: in dem Sinne behandelt, daß man die Rechtgläubigkeit dessen verdächtigt, der Einspruch erhebt oder Zurückhaltung übt; in dem Sinne behandelt, daß man gerade diese Übertreibung zum Merkmal der Rechtgläubigkeit macht.

Sogenannte „Integrale" versichern, sie seien die einzigen konsequenten Katholiken; in dieser Konsequenz fänden sie ihr Kennzeichen und zugleich das der vollen Rechtgläubigkeit und Kirchentreue.

Entweder haben sie dabei Konsequenzen im Auge, für welche die lehramtliche Autorität einsteht, oder solche, für die sie sich nicht verbürgt, die Privatmeinungen sind. Die einen Konsequenzen können nicht das Merkmal für eine Sondergruppe von Katholiken bilden, weil zu solchen Konsequenzen sich alle überzeugungstreuen Katholiken bekennen. Die andern Konsequenzen können kein Merkmal für eine Sondergruppe von Katholiken, integralgläubigen Katholiken sein, weil private Autorität ein Kriterium der Rechtgläubigkeit weder zu bestimmen noch zu sein vermag.

Auch in Beziehung auf die Lehre vom Primat sind Übertreibungen sowohl an sich möglich, wie tatsächlich vorgekommen, ohne je allgemeine Lehre der Theologen zu werden, geschweige daß sie in der Lehre der Kirche eine Spur zurückgelassen hätten. In einem so berühmten Buch wie dem De regimine principum wird bekanntlich behufs Erhebung der päpstlichen Machtfülle eine „Tatsache" vorgebracht, die zwar vollkommen fabelhaft, aber sehr charakteristisch ist für seltsamen Überschwang. Es erübrigt sich, Beispiele aus lang vergangenen Zeiten beizubringen. Ist doch noch in der Erinnerung aller Interessenten, daß von integralistischer Seite die direkte Gewalt des Papstes in allen profanen, zeitlichen Dingen als konsequenter Katholizismus dargestellt wurde, eine Meinung, welche nicht bloß nicht allgemeine Theologenlehre, sondern von den Theologen längst abgelehnt ist und abgetan wurde.

Übertreibungen, zumal wenn sie feiner sind als die eben erwähnte, Übertreibungen in der Lehre vom Primat sind besonders peinlich und haben unerfreuliche Folgen. Gerade die, denen treuer Anschluß an Rom als das oberste Gesetz katholischen Glaubens und Denkens und Tuns gilt, werden weit lieber schweigen, als in solcher Sache sich zum Wort melden. Es ist aber „integraler" Brauch, auch aus dem Schweigen Verdächtigungen herauszupressen: „Da hat man es; sie reden gar nicht mehr vom Papst, bald ist er für sie quantité négligeable." Und derartiges ist alltäglich geworden.

* * *

Nicht weniger bedenklich ist die Art des Vorgehens, deren sich die Blätter des internationalen Konzerns befleißen. Sie ist vorab geeignet, die Einheit der Katholiken zu sprengen, die Tatkraft zu lähmen, das gegenseitige Vertrauen in Mißtrauen aller gegen alle zu wandeln; sie drängt sich anmaßlich in das Walten des amtlichen Apostolats.

Als souveränes Weltreich hat die Kirche eine weltumspannende Exekutivgewalt, ein weltumspannendes Verwaltungswesen und deshalb einen ebensolchen Behördenapparat. Früher als die großen Mächte hat die Kirche das Behördenwesen ausgestaltet, dem moderne Züge eignen; früher als die großen Mächte gewaltige Komplexe von Zentralbehörden geschaffen. Die Gliederung in eine Behördenstufenfolge mit abgegrenzten Geschäftskreisen, mit auf und ab steigendem Geschäftsgang oder Instanzenzug ist der Weltkirche so lang schon eigen, daß der im staatlichen Verwaltungsrecht gangbare Ausdruck „Beamtenhierarchie" geradezu auf sie als Vorbild hin-

weist. Oberstes Gesetz in jedem geordneten Verwaltungswesen ist Einhalten des Instanzenzuges. Er ist so wichtig wie die Behördenorganisation selbst, als unerläßliche Bedingung für deren ungestörtes Walten.

Auch das kirchliche Lehramt ist ein eigentliches Amt, hat amtliche Befugnisse und Tätigkeiten, über- und untergeordnete Behörden, einen amtlichen Instanzenzug und Geschäftsgang, amtliches Revisionsverfahren. Jeder Katholik bekennt, daß es auf göttlicher Einsetzung und Anordnung beruht, daß der Papst der unfehlbare Lehrer, der oberste Richter, Hüter und Wächter des Glaubens ist, daß ingleichem nach göttlicher Einsetzung und Anordnung die Erben des amtlichen Apostolats, die Bischöfe, ihm untergeordnet sind und in ihren Amtsgebieten Hüter und Wächter und Richter des Glaubens. Auch hier ist das freie und ungehinderte Walten des Ämtergefüges, auch hier das Einhalten des Instanzenzuges von höchstem Belang; ja hier wichtiger als sonst irgendwo in der Weite der Welt, irgendwann im Gang der Zeiten. Und in deren Wandel. Das hochgesteigerte Verkehrswesen der Gegenwart übt auch da tiefgreifenden Einfluß, die Leichtigkeit und Schnelligkeit des Reisens und mehr noch die der Nachrichtenbeförderung. Man möchte fast sagen, daß das centrum unitatis durch die Schnelligkeit der einlaufenden und ausgehenden Mitteilungen in der Gesamtkirche eine Art Allgegenwart erlangt, daß durch die Leichtigkeit und Fülle der Informationen das centrum unitatis für die Gesamtkirche gewissermaßen durchsichtig zu werden beginnt.

Der große moderne Nachrichtenverbreitungsapparat ist das Zeitungswesen. Es ist freilich längst schon weit mehr als bloß dieses. Es hat den ganzen Umfang alles Kulturlebens in sein Tagesinteresse und seine Tagesaufgabe einbezogen und bietet nicht bloß Nachrichten von überall, sondern es flößt auch fertige Urteile ein über alles. Und weil die Religion, ob man sie leugnet oder ob man sie lebt, den Primat im Kulturganzen beanspruchen muß, deshalb gibt es kein großes Blatt, das von Weltanschauungsfragen abzusehen vermöchte.

Es ist hier nicht der Ort, über die ungemeine Wichtigkeit und unerläßliche Notwendigkeit des katholischen Zeitungswesens zu handeln. Seiten könnte man mit Zitaten aus päpstlichen Aktenstücken und Allokutionen des letzten halben Jahrhunderts anfüllen, welche nachdrücklich diese Wichtigkeit und Notwendigkeit hervorheben.

Mag es sich aber um Zeitungen handeln, die Vertreter einer politischen Partei sind und zugleich programmatisch die Kirche gegen Angriffe ver-

teidigen, über ihr Wesen und ihre Tätigkeit in Vergangenheit und Gegenwart Aufklärung in weitere Kreise tragen, als es das Wort zu tun im stande ist, oder mag es sich um Blätter handeln, die, ohne amtliche Kirchenblätter zu sein, auf ein rein religiöses Programm sich beschränken — immer liegt solchen Blättern die Aufgabe ob, und erscheint dies sogar als eine ihrer ersten Verpflichtungen, daß sie den Geschäftsgang des kirchlichen Lehramtes, den Instanzenzug des kirchlichen Regimentes nicht bloß theoretisch anerkennen, sondern faktisch und praktisch respektieren.

Die höchst traurigen Wirren und Streitsachen, die der „integrale" Zeitungskonzern in der Kirche hervorruft, sind vornehmlich durch die Tatsache veranlaßt, daß man den Eindruck erhält, als ob er einen internationalen Zeitungsring zwischen den Heiligen Stuhl und die gesamte übrige katholische Christenheit einzuschieben versucht. War dieser Eindruck von Anfang an deutlich, so wurde er in dem Moment bedeutend verstärkt, in dem dieser Ring sich auch zwischen den Papst und den Episkopat einzuschieben schien. Das geschah, als eine grobe Unvorsichtigkeit begangen wurde: als die „Integralen" sich Papalisten zu nennen begannen, und alles, was nicht sie selbst sind und ihr Anhang, Episkopalisten. Da trat zutage, in welcher Weise die „Integralen" jene Einheit von Papst und Bischöfen, die Einheit des lehramtlichen, hierarchischen Kirchengefüges faktisch und praktisch respektieren.

Der journalistische Nachrichtendienst mußte diese Tendenzen befördern, indem er römische Nachrichten verbreitete, welche ausreichender Beglaubigung entbehrten oder in ihrer Tragweite unbestimmbar waren, die aber zu neuen Verdächtigungen und Anwürfen Anlaß gaben. Der journalistische Informationsdienst dieser Blätter wurde bei Gelegenheit als außeramtliche und unbefugte Gesinnungskontrolle geübt, welche die bewährten Methoden der Auskundschaftung verwendet, sich selbstverständlich dabei der Gefahr aussetzt, alle die Irrungen und objektiven Ungerechtigkeiten zu begehen, welche mit privatem Kundschafterdienst verbunden zu sein pflegen. Der internationale Konzern ermöglichte es, daß die Verdächtigungen überallhin Verbreitung erlangten und überall die Einheit und Treue zu vernichten drohte.

Besonders knüpften sich die Verdächtigungen an die berühmte Enzyklika Singulari quadam, gleichgültig ob man „Stellung zu ihr nahm" oder dazu schwieg. Gerade letzteres wurde wiederholt Rednern, Schriftstellern und Redaktionen in den kränkendsten Wendungen vorgeworfen.

Zur Zeit, als die berühmte Enzyklika zuerst erschien, würde dieser Vorwurf vielleicht nicht unbegründet gewesen sein. Jetzt ist er es ohne Frage; denn wenn wir die Ereignisse des letzten Jahres überschauen, so ist es gerade in diesem Fall einleuchtend, wer den Geschäftsgang des kirchlichen Regiments respektiert und wer nicht, wer den Weisungen des Papstes folgt und wer nicht.

Hebt man dieses Dokument aus den vorgängigen und leider auch nachfolgenden Diskussionen heraus und betrachtet es im Zusammenhange der kirchenrechtlichen Grundsätze, im Lichte der unveränderlichen Prinzipien, so eignet ihm volle Klarheit. Stellt man dieses Dokument ferner in dessen zeitgeschichtliche Zusammenhänge, so sieht man auf den ersten Blick, daß es dem deutschen Episkopat, an den es gerichtet ist, überwiesen und anvertraut wurde. So ausdrücklich und nachdrücklich als nur möglich wird gesagt, der Episkopat sei die nächste Instanz in allen Fragen und Erörterungen, die an dieses Dokument und seine Durchführung sich etwa anschlössen. Noch einmal: Wer folgt in dieser Sache den Weisungen des Papstes? Diejenigen, welche die pflichtmäßige Zurückhaltung üben, oder jene, die mit lautem Lärmen den Streit immer wieder anfachen, um nachher zu behaupten, „die andern hätten angefangen"; die alle Eintracht stören, heimliche Kundschaftung aus Privatfleiß betreiben und alles um sich her verdächtigen: den weitaus größten Teil der katholischen Presse, führende katholische Politiker, den größten Teil der Leiter der katholischen Arbeiter- und Arbeiterinnenvereine, der katholischen Jünglings- und Jungfrauenvereine, der katholischen Gesellenvereine, den Volksverein für das katholische Deutschland — Bischöfe selbst nicht ausgenommen?

* * *

Die Gründe, weshalb der hier gekennzeichnete „Integralismus" die entschiedenste Ablehnung verdient, sind somit diese:

1. Was er tatsächlich erreicht, ist nicht die Förderung der Glaubensfreudigkeit und Treue und der christlichen Liebe in Wort und Werk. Im Gegenteil, er löscht die alte Begeisterung aus und die unbegrenzte Liebe und zerstört jedwede Arbeitslust, indem er Verdächtigungen tief kränkender Art ausspricht selbst gegen solche, die in freiwilliger Hingabe zum Teil nun schon jahrzehntelang sich hingeopfert haben für die Interessen der heiligen Kirche. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß eine solche Handlungsweise in sich und in ihren Folgen durchaus verwerflich ist, und

das um so mehr, weil sie selbst höchste kirchliche Behörden und Instanzen anzutasten wagt.

2. Die Eigenart dieser Parteirichtung, die sich faktisch zwischen den Heiligen Stuhl und die katholische Christenheit zu stellen sucht, besteht darin, daß sie Übertreibungen zum Kriterium der Rechtgläubigkeit und Papsttreue macht, allerhand Unberufenen und publizistischen Organen eine Kompetenz zuspricht, die nur der gottgesetzten kirchlichen Autorität gebührt, und durch Umgehung des Instanzenweges, wie ihn die kirchliche Hierarchie verlangt, in das amtliche Walten kirchlicher Behörden verwirrend eingreift und mit der Verdunkelung der bischöflichen Autorität auch den Glanz der päpstlichen trübt.

3. Endlich ist es hauptsächlich dem „integralen" Katholizismus zu danken, wenn die heilige Kirche in den letzten Monaten mit so viel bitterem Hohn überschüttet wurde. Nichts imponiert der Welt mehr als die geschlossene Einheit und Treue von Hirt und Herde, wie sie nur unsere Kirche kennt. Nun wurde diese schönste Zier der Tochter Sions zum Spott ihrer Feinde. Wie einst Jeremias möchte man klagen: „Es schlagen über dir die Hände zusammen alle, die des Weges vorüberziehen, sie zischen und schütteln ihr Haupt über die Tochter Jerusalem. Ist das die Stadt, sprechen sie, der Schönheit Vollkommenheit, die Wonne der ganzen Erde?"

Es stimmt traurig, wenn man sehen muß, daß gerade diejenigen, die sich als die einzig berufenen Schützer der Kirche hinstellen, ihr in Wirklichkeit so tiefe Wunden schlagen.

Die Redaktion.

Kirchenflucht und echte Christenart.

Ein Triumph vornehmer Gesinnung war die Berliner Austrittsbewegung gerade nicht. Ihre Anfänge waren schmachvoll unduldsam. Die Verhöhnung der Gegner wurde den versammelten Massen zum leidenschaftlichen Genuß. Es war ein lusttrunkenes Schwelgen in Beschimpfungen aller Andersdenkenden mit haßsatten Kraftausdrücken des neuen Liebesevangeliums. Man wird nicht behaupten können, daß die Weihe einer religiösen Neuschöpfung über dem Saale lagerte. Ein Rekord der Unwahrhaftigkeit war es, daß Toleranzapostel Orgien wütendster Unduldsamkeit feierten. Die grenzenlose Unwissenheit in religiösen Dingen, die in jenen ersten Versammlungen zu Tage trat und sich in das faltenreiche Gewand der Wissenschaft drapierte, dieser lästernde Haß, der Menschenliebe heuchelte, erstickt in den trüben Wassern einer innerlich unwahren Mache[1].

Seit jenem berüchtigten 20. November ist es ja in den Austrittsversammlungen und bei den Diskussionen anständiger zugegangen. Der Wille der Führer, der immer auf sachliche Besprechung gerichtet war, zügelte allmählich die Geister, die er beschworen hatte, aber anfangs nicht meistern konnte. Doch eben da kam es deutlich zu Tage, daß eine Überrumpelung, die immer unwahr ist, die Massen wie im Sturme fortgerissen hatte. Ein ruhig aufklärendes Wort brachte viele zur Besinnung, und manche Versammlung, die kirchenfeindlich begonnen hatte, endete friedlich.

So kann man sich auch beim besten Willen des Eindrucks nicht erwehren, daß da ein Täuschungsfeldzug am Werke war, der die Massen blendete. Beabsichtigt war diese Täuschung natürlich nicht; aber man warf den ungelehrten Leuten unbewiesene Hypothesen als Ergebnis der Wissenschaft hin, um sie dem Christentum zu entfremden. Das meiste,

---

[1] Über die Versammlung in der Schloßbrauerei zu Berlin-Schöneberg am Donnerstag nach dem Bußtag 1913 berichteten die Blätter verschiedenster Richtungen höchst absprechend. Vgl. z. B. „Kölnische Zeitung" vom 22. November 1913, und auf die Verteidigung der vereinigten Komitees für Kirchenaustritt, die allerdings alle Exzesse verurteilten, die Antwort im „Reichsboten" vom 18. Januar 1914, Beilage zu Nr 15.

was da vorgebracht wurde, erinnerte an die Werkstatt Ostwalds, eines großen Fachmannes in Chemie, dem aber die Kirchengeschichte und die christliche Theologie, soweit sich aus seinen Aufsätzen schließen läßt, ebenso fernliegen wie philosophische Spekulation[1]. Und was da noch sonst an monistischer Populärphilosophie verkündet wurde, war ein lärmendes Nichts und eine aufgeblasene Null. Die ganze Weisheit fügt sich lückenlos in die Ironie des Wortes: Tant de bruit pour une omelette. Noch niemals vielleicht ist eine religiöse Bewegung, die altem, heiligem Glauben den Vernichtungskampf angesagt hat, mit so minderwertigen Waffen und so nichtigem Gehalt an wissenschaftlichem Ernst aufgetreten. Der Sozialdemokrat Eißler hat es derb genug gesagt: „Der Glaube an den Sinn des Lebens, der Glaube an die Erfüllung aller Sehnsucht ist Tatsache und Notwendigkeit. Diesem Glauben hat die Religion Gestalt gegeben, naiv und doch pathetisch, die Philosophie kritisch und doch begeistert, der Monismus aber, besoffen von Nüchternheit, rempelt diesen Glauben an.“[2]

Diesem aufdringlichen und unaufrichtigen Wesen, dieser wissenschaftlichen Verschwommenheit muß der Schützer des alten Glaubens ruhige Klarheit und volle Aufrichtigkeit entgegensetzen. Nicht bloß wenn es sich darum handelt, den monistischen Anspruch zu entkräften, sondern auch wenn man, wie es hier allein geschehen soll, jeden irgendwie brauchbaren Vorwurf zur Selbstbesinnung ausnützen will. Das ist echte christliche Art. Und die echte christliche Art im Verkehr mit Gott, im kirchlichen Gottesdienste zu finden, ist das beste Gegenmittel gegen die Kirchenflucht. Denn die monistischen Führer verschreien gerade die religiöse Betätigung aller gläubigen Christen als menschenunwürdig und dem Geiste Christi feindlich.

Für die meisten Führer der neuen Bewegung ist die Religion nicht bloß Privatsache, sondern auch etwas rein Inneres, das vielleicht mit Ausnahme ethischer Ansprachen keinen Weg zum gemeinsamen Gottesdienst und, streng genommen, keine sittliche Pflicht der Betätigung, wenn das Gefühl nicht drängt, zu kennen scheint. Alles, was nicht aus diesem inneren religiösen, rein subjektiven Drang fließt, wird als Äußerlichkeit verurteilt und als eine Art religiösen Bureaukratismus zum wesenlosen Schein heruntergeworfen. Daraus bilden sich zwei Mittelpunkte zum Anreiz für die

[1] Vgl. Ostwald, Die Austrittsbewegung und der politische Liberalismus. „Vossische Zeitung“ vom 28. November 1913, Nr 605, und „Monistische Sonntagspredigten“ 3. Reihe.

[2] Zitiert von Heyn in der „Vossischen Zeitung“ vom 9. Dezember 1913, Nr 624.

Abfallsbewegung: Wo eine Pflicht von außen drängt, wo nicht die ganze Seele zum religiösen Akte zwingt, ist der Gang zu Gott ein Irrweg.

Wo immer menschlich lästige Äußerlichkeiten vom Kirchenamt ausgehen und die Gläubigen mit der Kirche verbinden, wo immer das Gebet, der Verkehr mit dem Unendlichen, zu einer Formel erstarrt, zu einer Gewohnheit erkaltet, stirbt das wahrhaft Religiöse ab, die Blüte welkt, der zarte Duft wird von rauher Hand weggefegt.

Um diese zwei Zentren sammeln sich die Kolonnen, die strategisch feinere, gedeckte Angriffe auf die Kirchen unternehmen. Wir wollen uns diesen Stellungen nähern, nicht um sie dem Gegner zu entreißen, sondern um uns der Gefahr bewußt zu werden, die von diesen Bollwerken aus droht, und um die schwachen Stellen auf unserer Seite zu verschanzen.

Je weiter sich die Meinung verbreitet, daß die Religion als etwas ganz Privates und Gefühlsmäßiges nur eine freiwillige Andacht, keine Pflichten der Gottesverehrung kennt, um so mehr wird der Kirchenbesuch abflauen. Je stärker die Klagen über weltliches und geschäftsmäßiges Treiben in der Kirche übertrieben werden, um so finsterer greift die Mißstimmung um sich bei denen, die nicht selbst nachprüfen, und das sind die meisten.

Diese beiden Angriffszentren sind durch starke Linien miteinander verbunden. Der rein subjektiven Gefühlsreligion erscheint jeder autoritative Antrieb von außen zur Erfüllung einer religiösen Pflicht als etwas Weltliches und Geschäftsmäßiges. Jede laute und in eine Formel gebrachte Gottesverehrung verzerrt sich vor ihrem getrübten Auge zu einem leeren Gerede.

Unsere Aufgabe wird es nun sein, die echte christliche Art in der Erfüllung der Pflichten gegen Gott zu zeichnen. Die mit Widerstreben erfüllte Pflicht und die freudig hingelegte Gabe sollen sich freundschaftlich miteinander auseinandersetzen. Die würdig und ohne Pedanterie auftretende Formel, die etwas schwerfällige Bewegung der nun einmal notwendigen Geschäftsordnung in Dingen des Rechts und des Kultus soll das Maß ihrer Berechtigung durch demütige Ablegung aller Schwächen und Auswüchse voll beweisen. Und Demut wird der Stiftung des Menschensohnes, der sich als Meister der Demut bezeichnet, niemals schwer.

Die ungeheuer wichtige Frage nach der sittlichen Pflicht der äußeren Gottesverehrung steht zum Teil in innigem Zusammenhang mit der Tat-

ſache, daß die Austrittsbewegung die katholiſchen Kreiſe in Deutſchland noch wenig ergriffen hat[1].

Bedeutende Tagesſchriftſteller forſchten nach den Urſachen[2]. Der Glanz des Gottesdienſtes, die innige Verbindung des Kirchenbegriffs mit dem religiöſen Leben, noch manches andere wurde vorgebracht. Man vergaß über der Pracht des Kultus im Halbdunkel romaniſcher und gotiſcher Kathedralen die trauten Herrgottswinkel efeubewachſener Landkirchen, das leiſe Gemurmel der ſtillen Meſſe am Seitenaltar, die weiten winterlichen Kirchgänge zur Abendandacht, den eilig trippelnden Morgenweg arbeitsmüder Dienſtboten durch ſchlummernde Gaſſen zum Tiſche des Herrn. Wer das katholiſche Herz kennt, ſucht im Innern, nicht an der Oberfläche. Die Pflicht iſt es, die den Katholiken ruft, nicht die Pracht. Im Kirchengebot erkennt er Gottes Willen, weil ihm die Kirche als Gottes Stiftung vorſchwebt; zur Kirche zieht es ihn, weil ihm der Gehorſam als ein weſentlicher Teil des religiöſen Lebens erſcheint, weil er das Maß ſeiner Pflichten nicht nach eigenem Gutdünken, ſondern nach der Lehre und dem Willen der Kirche, Chriſti Braut, beſtimmt.

Es iſt ja leider wahr: bei manchen oberflächlichen Katholiken erſtarrt dieſe Pflicht zu einer Art Zwang, dem man ſich fügt, ohne recht mit dem Herzen dabei zu ſein, ohne den ganzen Sinn des Kirchengebotes zu erfaſſen, ohne die Seele in das Geheimnis, dem man beiwohnt, einzutauchen. Aber man unterwirft ſich dennoch, man geht zur Kirche, man bringt ſelbſt Opfer, um dem Gebote nachzukommen. Warum fügen ſich ſolche Katholiken? Was ſie treibt, iſt ein etwas veräußerlichtes Pflichtgefühl, aber doch ein wirklicher Gewiſſensimperativ, der ſehr wertvoll iſt. Was hier den Schwung des voll überzeugten und freudigen Gehorſams lähmt, was den Druck des Läſtigen aufbürdet, iſt nicht ſo ſehr eine ſittliche Makel als ein Mangel an Erkenntnis. Der Geiſt wird von irdiſchen Vorſtellungen ſo erfüllt, daß ihm keine Zeit übrigbleibt, den tieferen Sinn der religiöſen Pflichten zu ergründen und an der Feſſel, die ihn bindet, die wundervolle und koſtbare Arbeit des göttlichen Künſtlers, der niemals und zu nichts zwingt, ohne zu erheben und zu verklären, bewundernd zu ſchauen.

Und dennoch iſt auch eine ſolche Pflichterfüllung wertvoll. Sei man doch aufrichtig! Nur keine Heuchelei und Scheinheiligkeit! Wie viele not-

[1] „Und zwar wird die katholiſche Kirche von dieſer Bewegung kaum berührt“ (Schlegelmilch im „Reichsboten“ vom 1. Februar 1914, 3. Beilage zu Nr 27).

[2] Vgl. „Kölniſche Volkszeitung“ vom 18. Januar 1914, Nr 53.

wendige Pflichten im Familien- und Staatsleben werden mit schweren Seufzern, ja ungern erfüllt. Was würde übrigbleiben, wollte man nur jenen Gesetzen nachkommen, die den Menschen auf den Flügeln der Begeisterung zum Ziele tragen? Bloßer Zwang allerdings, das knechtische Zerren einer reinen Sklavenfurcht, der zitternde Schritt unter dem klatschenden Sausen der Peitsche und dem grausamen Zischen eines verhaßten Kommandos ist kein sittlicher Beweggrund; ein freier Mensch entzieht sich solchem moralischen Humbug und lacht der brutalen Gewalt, die ihn vergewaltigen will, mit gekreuzten Armen ins Gesicht. Aber von allen diesen Ruchlosigkeiten kann bei jenen Kirchgängern, denen die Pflicht fast zur Last geworden ist, nicht geredet werden. An ihrer Seite schwingt sich kein Knüttel und Kolben, nichts erhebt sich drohend hinter ihnen, nicht einmal eine wandelnde Glocke, wenn sie gebetsüberdrüssig vom Kirchweg abbiegen. Sie stemmen sich gegen ihre Laune und gehen, und der Zwang, dessen harte Miene sie mürrisch macht, spricht doch zu ihnen wie ein Machtgebot des eigenen Gewissens. Sie fügen sich, weil sie gelernt haben, daß Gottes Wille auch durch die Kirche spricht, und daß es auch im religiösen Leben Pflichten gibt, die man mit sträubendem Gefühl erfüllen muß.

Hier stehen wir wirklich an einem Wendepunkte des religiösen Lebens und berühren einen Hauptgrund der Austrittsbewegung: In dogmenlosen aszetischen und mystischen Schriften, in den Kreisen liberaler Protestanten, in Vorträgen freireligiösen Geistes wird die Lehre verbreitet, daß es auf religiösem Gebiete keine Pflichten gibt, denen man gegen die Stimme des Gefühles nachkommen müßte. Ein Gebet, zu dem man sich nicht gerade gedrängt fühlt, ein Kirchenbesuch, der nicht aus innerster Begeisterung quillt, ist wertlos, heißt es da. Hat erst einmal diese Auffassung die Massen ergriffen, dann erscheint das Gebot des Kirchenbesuchs unvernünftig, weil die Gebetsstunde und die innere Salbung und Weihe zum Aufnehmen der Predigt mit dem Glockenschlag des Gefühles nicht übereinstimmen.

Der letzte Grund dieser Lehre ist taghell beleuchtet: Nur Menschen können Pflichten auflegen, unser Verhältnis zu Gott dagegen wird allein durch das Gebot einer geistigen Gefühlsnotwendigkeit geregelt; man betet aus innerem Drang, aus Hungergefühl nach dem Unendlichen, man spricht nur zu Gott, wenn die Seele wie von selbst zu ihm emporgerissen wird, man geht zur Predigt, wenn eine Lust zur Erhebung über den Alltagsnebel den Fuß zur Kirche lenkt. Das „Wachet und betet" des Meisters ist da ausgeschaltet gerade in den schlaftrunkenen Stunden

der Unlust, da dies Wort harte Anwendung findet, vielfach gerade beim ersten Aufleuchten des Sonntagmorgens nach der Arbeitsnacht der Woche, bei den einladenden Freudenweisen, die den Festtagsglockenklang übertönen.

Wer die Pflicht kennt, sich der Kirche zu fügen, wird auch in leidenschaftlichen und dunklen Stunden empörter Unlust den harten Gang zu Gottes Füßen nicht unterlassen und so die Treue bewahren, die ihm sonst vielleicht ein sonnenloser Kampftag entrissen hätte. Diese Stütze hat aber nur ein Christ, der seine Kirche als Stiftung des Gottessohnes und als irrtumslose Deuterin seines Willens anerkennt. Ist ihm die Kirche nur eine Trost- und Erbauungsanstalt, eine Art Regierungsstelle für religiöse Angelegenheiten, so wird ihn das Gewissen nie an diese Kirche binden, wenn er im eigenen Herzen und Heim alles zu finden vermeint, was ihn zu Gott führt und was er von Gott braucht.

Das ist echte Christenart, diese Pflichterfüllung wider das Gefühl, weil der Stifter der Kirche nirgends die Andacht aus bloßer Lust und Gefühl über das Gesetz des Kreuzes und der Selbstverleugnung stellt, weil das ganze Heroenzeitalter der Kirche die Pflicht des Gehorsams gegen die zum Gebet rufende Kirche laut hinausrief.

Aber echteste Christenart ist es gewiß nicht, den Widerwillen gegen das Kirchengebot schlaff mitzuschleppen und die äußere Erfüllung gleichsam leblos seiner Seele aufzuzwingen. Man muß die Erkenntnis und die Liebe zur Herrschaft bringen, man muß mit dem ganzen Willen umfassen, was man aus Gehorsam vollbringt. Wer das dem Kinde nicht einflößt, wer sich nicht selbst dazu erzieht, kommt über die Arbeit eines robusten Pflichtautomaten nicht viel hinaus. Kräftige, denkende, aufrichtige Naturen werden diesen Zwiespalt nicht lange aushalten. Sie werden zum Wesen und zur Schönheit der Pflicht bekehrt. Der Willenlose dagegen wird sich nach den Launen seiner Bequemlichkeit krümmen und strecken. Der an Gehorsam gewohnte, aber oberflächliche Alltagsmensch wird aus Gewissenspflicht tun, was er gelernt hat, aber nur zu leicht einer Äußerlichkeit verfallen, die vielleicht nicht ihn selbst, wohl aber Außenstehende gegen die Kirche einnimmt.

Solches Herabsteigen zur Äußerlichkeit ist es, die den vornehmen Glanz des Gebetes auslöscht und die Würde des Gottesdienstes entweiht. Nur zu leicht wirft man der Kirche vor, was gedankenlose Schwäche der Gläubigen in das Gotteshaus hineinträgt. Dann spricht man von schwerwiegenden Ursachen für die Kirchenflucht der gebildeten Kreise. Gewiß

sind es Fehler, die gebessert werden müssen, aber es sind eben auch Fehler, welche die Kirche nur ungern sieht. Für die äußere Gestalt des Gebetes ist die offizielle Liturgie der Kirche maßgebend, als Vorbild, als Ideal, als Ziel. Die Liturgie ist immer schön, würdig, erhaben. Die Liturgie kennt keine Hast, keine Wortjagd, keinen Gießbach dahinrasender Gebete, ja sie verurteilt das mechanische Leiern, das blinde Herunterhaspeln, das Wettrennen der Responsionen; ihr Schritt ist immer feierlich, ihre Andacht niemals nervös und konvulsivisch, ihr Ton stets getragen, die Linie ihrer Bewegungen immer klassisch schön. Alles, was dem widerspricht, ist auf die Rechnung der menschlichen Schwäche, des Unvermögens, wohl auch einer durch die Umstände geforderten Hast, nie in das Schuldbuch der Kirche zu setzen. Es sollte nach dem Wunsche der Kirche gebessert werden. Die himmlische Reinheit der liturgischen Stimmung müßte, wenn alles nach dem kirchlichen Ideal verliefe, jeden Gottesdienst erfüllen. Die Kirche duldet viel, sie sieht manches dem Volksgeschmack nach, in mütterlicher Nachsicht erträgt sie schweigend eine schreiende Farbe, einen grellen Ton, ein geschmackloses Anhängsel; aber in ihrem Herzen lebt stets die Sehnsucht nach vollkommener Schönheit, ruhigem Glanz, weihevoller Erhabenheit. Sie vertrat stets die Lehre, daß ein andächtig gesprochenes kurzes Gebet auch beim öffentlichen Gottesdienste wertvoller sei als ein flüchtig erjagter, im Sturmschritt eroberter Rosenkranz; sie stellte immer den aus vollkommener Liebe aufsteigenden Liebesseufzer zu Gott über die Flut einer in überhastetem Tempo dahinrollenden Litanei. Nur die restlose Schönheit hielt sie für vollkommen gotteswürdig.

Und diese Ruhe, diese Schönheit möchte sie in ihrem ganzen äußeren Leben zu vollendetem Ausdruck bringen, auch in ihrem amtlichen Leben, auch in ihrem Rechtsleben. Die Menschen treffen es sehr oft nicht, wie es die Kirche will; das Ideal bleibt aber doch bestehen, und zur echten christlichen Art gehört es, an diesem Ideal nicht zu verzweifeln, um dem Meister möglichst nahe zu kommen, um durch den vollen Glanz der Schönheit alle an die Weltkirche zu fesseln.

Ja das Geschäftsmäßige, der Erdgeruch des Erwerbes, die allzu schmeichelhafte Beleuchtung des grünen Tisches, der grimmige Gesichtsausdruck, wenn irgend eine offizielle Falte nicht in vorschriftsmäßiger Glätte liegt, alles das kann zur übertriebenen Äußerlichkeit ausarten und trefflichen Christen so manchen Dienst, den sie ihrer Kirche in herzlichstem Wohlwollen leisten möchten, sehr erschweren. Nicht als ob sie das geordnete Regiment an-

taſten wollten, nicht als ob ſie Rechtsordnung, Formular und Taxe, Dienſtſachen und Zirkulare für überflüſſig erklärten; ſie leben ja nicht auf dem Mond, ſie wollen den Idealismus nicht zur phantaſtiſchen Träumerei ausarten laſſen, ſie wiſſen, daß jede Ordnung Zügel und ein wohlgerütteltes Maß von Formeln und Förmlichkeiten heiſcht, aber ſie ſehen über all den irdiſchen Veranſtaltungen Chriſti himmliſche Geſtalt ſchweben, ſie möchten die nun einmal unvermeidlichen ſteifen und geraden Linien mit den leuchtenden Farben der Ewigkeit überziehen, ſie wollen die toten Ziffern und Zahlen, die an ſich lebloſen Rechtsſatzungen mit dem allbelebenden Geiſte des Welterlöſers erfüllen. Das war immer die Art des Chriſtentums und der Kirche. Das Leere und rein Äußerliche lagen ihr und ihrem Stifter niemals nahe. Das Ideal einer Vergeiſtigung alles Stofflichen, einer Vergöttlichung alles Menſchlichen, der Durchdringung alles Zeitlichen mit Ewigkeitsgedanken leuchtete immer auf dem Gipfel der chriſtlichen Bergſtadt und wurde nur zeitweilig unſichtbar und verhüllt durch die Nebel menſchlicher Schwäche und Geſchäftigkeit. Nach kirchlicher Lehre war das Recht niemals Selbſtzweck und reine Zwangsformel, es ſollte dem erſtrebten, wenn auch nicht erreichten Ideal gemäß nie zur verknöcherten Jurisprudenz ausarten. Mit leichtem Schritte, mit göttlicher Anmut wollte die Kirche, wie ihr göttlicher Meiſter über Galiläas Fluren, durch die ſanft gebeugten, wogenden Ähren der chriſtlichen Gefilde ſchreiten. Wie von des Menſchenſohnes Lippen ſollten auch aus ihrem Munde Lehren und Satzungen, lauterſte Güte, auf den zarten Schwingen der Erbarmung hervorſchweben, nichts durfte ſchroff und ſteif und eckig herb, nichts herriſch ſtolz, nichts grauſam kalt und eiſig ſein. Das Wort des Gottesſohnes, er ſei zum Dienen gekommen, nicht zum Herrſchen, hielt die Braut des Herrn heilig, nicht bloß als Beiſpiel, auch als Lehre und heiliges Gebot. Denn in den heiligſten Worten, die die Kirche ſpricht, und in den heiligſten Handlungen, die ſie vollführt, iſt nach ihrem Glauben Chriſtus ſelbſt redend und tätig am Werk. Da muß denn im Geiſte der Kirche jede Haſt des Geſchäftsmäßigen, jede Gebärde des Äußerlichen, jede faltenreiche Amtsmiene geſpreizten Selbſtgefühls durch die würdevolle Einfachheit und die ſanfte Demut des liebenswürdigſten der Menſchenkinder verſcheucht werden. Da muß Chriſti Bild leuchten. Wo aber die Kirche und der Diener der Kirche in des Herrn Dienſt und Auftrag, wenn auch nicht direkt als zweiter Chriſtus ſprechen, da iſt ihr des Meiſters Gebot der Demut und nie verſagender Barmherzigkeit dreimal heilig. Da will ſie, Chriſti makelloſe

Braut, das sein, was ihre Diener, schwache Menschen wie sie sind, nicht stets sein können und leider oft genug nicht sein wollten: Wie der Meister will sie sein, der die Seligkeiten spricht, daß seine Worte vom Berge herab über Fluren und See und traurige Menschenherzen wie köstlicher Tau, ein Blütenregen himmlischen Trostes, aufleuchten und niederfallen; wie der Meister will sie sein, der im Sturme der Seinen betend auf dem Berge wachend sorgt; wie der Meister will sie sein, dem auch das harte Wort aus einem Herzen quillt, dessen uferlose Güte Ströme der Barmherzigkeit über die Unbeugsamkeit eiserner Gebote ausgießt.

Das Göttliche und Menschliche in der Kirche unterscheiden, das ist das Geheimnis. Die göttliche Lehre und das ideale Wollen der Kirche von den fehlerhaften Ausführungen sündiger Menschen im Geiste des Glaubens sondern, das ist echtes Christentum. Aber auch unentwegt nach diesem Ideale streben, sich die Mängel aufrichtig eingestehen, mit stets erneutem Eifer von der Schale zum Kern vorzudringen suchen, jede äußerliche Handlung mit dem vollen Gehalt des christlichen Geistes zu durchdringen suchen, jedem amtlichen Schritt etwas von der Behendigkeit christlicher Freiheit mitgeben, das ist die Vollkommenheit, nach der ein Jünger Christi, zumal wenn er ein Diener der Kirche ist, streben muß. Die ungeheure Schwierigkeit dieser Forderungen darf nicht abschrecken; sehr viele werden von ihrer Entfremdung zurückgelenkt, wenn sie diese Anstrengungen sehen; manche werden festgehalten, wenn sie den Dienern der Kirche bei diesem mühevollen Aufstieg zur Liebe unter der Last der nun einmal unentbehrlichen Förmlichkeiten und Aktenmassen folgen, wenn sie möglichst wenig weltliche Unruhe und rein menschliche Listigkeiten im Kirchengetriebe wahrnehmen. Je vergeistigter, oder besser, je geisterfüllter die geistliche Amtshandlung ist, um so mehr entspricht sie dem Willen des Herrn und dem von der Kirche erstrebten Ideal.

Die Frage nach der Gewinnung der Gebildeten liegt zum Teil auf dieser Linie. Weniger als jemals darf der Kirchendiener von heute mit vergnügten Sinnen auf das beherrschte Samos blicken und sich mit einem stolzen „Alles ist mir untertan" begnügen. Er wird um so mehr Menschen für die Kirche retten und bei der Kirche erhalten, je vollkommener er Christi Demut und Liebe in sich zum Ausdruck bringt.

Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J.

Synkretismus.

Wenn ehedem die hadernden Brüderstämme auf Kreta gegen einen äußeren Feind zusammengingen, sprachen sie von einem „Synkretismus". Synkretisten schalten im 17. Jahrhundert eifrige Lutheraner jene Theologen, die für eine Union mit den Reformierten und Katholischen eintraten. Mit einem Bedeutungswechsel ist schließlich das Wort in die Religionsgeschichte übergegangen, um Vermischung von Elementen verschiedener Kulte zu bezeichnen. Überall, wo sich Kultkreise schneiden, sind religionsgeschichtlich wenigstens Spuren von Synkretismus zu erwarten; eher und leichter, je schwächer die sich treffenden Religionen oder deren Träger kontrastieren.

Seit Droysens berühmtem Werke wird rastlos an der Erforschung der hellenistischen Periode gearbeitet. Man vergegenwärtigte sich und ergründete tiefer jene religiös bewegte Zeit, in der eigengeartete Kulte und Mysterien von dem Suchen der Völker nach Verbindung mit der Gottheit zeugten. Der Glaube an die Göttermythen war damals freilich unwiederbringlich dahin. Was man von den Göttern erzählte, das hatte in der Komödie schon vor Alexander als Stoff zur Belustigung gedient; das warfen Epikureer und Skeptiker verächtlich beiseite und wollten selbst die frömmeren Stoiker nur mehr in stark allegorischer Umdeutung verstehen. Die Kritik ließ sich auch nicht widerlegen.

Der Gottesglaube aber war nicht im selben Maße geschwunden, selbst nicht im aufgeklärten Rom. Und viele klammerten sich an jene geheimnisvollen Gebräuche an, die durch ihr Alter, ihre Herkunft aus dem ehrwürdigen Orient, ihr eindrucksvolles Zeremoniell, ihren erschütternden Ernst mehr Bürgschaft zu bieten schienen. Die Kulte blühten auf. Aber wesentlich tolerant, hatten sie kein Prinzip, das sie gegen Vermischung und Verwischung geschützt hätte — man darf wohl sagen, daß sie am eigenen Synkretismus zu Grunde gegangen wären auch ohne Christus, ihren Überwinder.

So wichtig die Erforschung des heidnischen Synkretismus der Hellenistenzeit für die Religions- und Kulturgeschichte ist, an Bedeutung ragt das

Problem des heidnisch-christlichen Synkretismus weit über. Indem man die hellenistischen Religionen und das werdende Christentum studierte, gewahrte man Ähnlichkeiten, Anklänge von überraschender Bestimmtheit, viel „Heidnisches" im Christentum.

Die Fragestellung geht, wie nach den entgegengesetzten Voraussetzungen zu erwarten ist, scharf auseinander.

Wo die Trennung von Urevangelischem und Urchristlichem axiomatisch geworden ist, drängt eben diese Scheidung zur Annahme eines weitgreifenden Synkretismus im Christentum. Alle, die das Urevangelische — das, was Jesus gewollt und gebracht habe — auf wenige und allgemeine Ideen von einem Gott Vater, dem Werte der Menschenseele, einer idealen Sittlichkeit u. ä. reduzieren, sehen schon in der urchristlichen Gemeinde das Heidentum wie einen Strom hereinfluten und die Religion Jesu entstellen. Die „Vermenschlichung der Gottheit", das Opfer, die Sakramente, das Priestertum, die Hierarchie, die Satzungen über das reine Sittengesetz hinaus — das alles ist heidnisch oder jüdisch. Allerdings folgt dann, daß das Werk seinen Gründer nicht ein Menschenalter überlebte, wo Jesus doch eine kraftvolle, hohe und weise Persönlichkeit war, daß sich geschichtlich kein einziger wirklich treuer Anhänger Jesu aufzeigen läßt — schon die Apostel erweisen sich deutlich als Synkretisten —, und daß jene, die sich am begeistertsten zu Jesus stellten, am tapfersten ihn verteidigten, sich vom Wahn der Heiden völlig losgesagt wußten, aufs ärgste in Synkretismus verstrickt erscheinen.

Diese Komplikation ist für die Wissenschaft wenig erfreulich. Und doch sind erst nur wenige üble Konsequenzen angedeutet. Sind die heidnischen Elemente in solchem Umfang gleich zu Beginn des Christentums eingedrungen, dann muß man eine wahre Massenassimilation im jungen christlichen Organismus annehmen. Was diese Annahme besagt, gedenke ich an anderer Stelle darzutun. Religionsgeschichtlich und religionsbiologisch ist, soweit ich urteilen kann, eine Assimilation von solcher Ausdehnung, solcher Gleichartigkeit in weit auseinanderliegenden Gebieten, solcher Schnelligkeit bei so beträchtlichen inneren Widerständen unmöglich.

Der letzte Grund der Verwicklung liegt in der prinzipiellen Ablehnung alles Übernatürlichen und jeder Möglichkeit des Hereinreichens göttlicher Wirksamkeit in unsere Welt. Es wäre nicht leicht, all die Probleme aufzuzählen, die durch die besagte apriorische Voraussetzung künstlich geschaffen und in die Begebenheiten hineingetragen worden sind. Die Leben-

Jesu-Forschung bewegt sich dabei in einem Kreise, aus dem es ihr nicht gelingen will, herauszukommen.

Die andern sind der Überzeugung, daß ein Einwirken Gottes auf die Welt, auch ein besonderes, durchaus möglich sein muß. Angesichts dessen, was über Christus und sein Werk unzweifelhaft feststeht, können sie nicht anders als anerkennen, daß hier das Göttliche dem Menschlichen gütig zu Hilfe gekommen ist. Auch halten sie sich nicht für berechtigt, zwischen der Schöpfung Jesu und der Urgemeinde eine Kluft aufzureißen, wo feste Zusammenhänge überliefert sind.

Das „Problem des Synkretismus" stellt sich da völlig anders.

Wenn die Religion Jesu als die Religion „des Geistes und der Wahrheit" eine unwahrhaftige Äußerlichkeit verabscheut, so verzichtet sie doch nicht auf eine menschlich-natürliche Ausprägung der inneren Gesinnung in äußeren Riten und Kulthandlungen. Was Christus oder die Gemeinde der Apostel in Vollstreckung und verständnisvoller Ausdeutung des Stifterwillens geschaffen haben, bildet eine Einheit, einen Organismus mit Lebenskraft und einer Summe entwicklungsfähiger Keime. Das ist die Gestalt des Urchristentums nach den Quellen unter Berücksichtigung selbst einer weitgehenden literarischen Scheidung. Aber wären die Zeugnisse auch nicht so sprechend, die Einheit zwischen Jesus und der Urgemeinde müßte angenommen werden, nur um den oben angedeuteten ganz unmöglichen Konsequenzen und Komplikationen zu entgehen.

Bestehen nun aber nicht auch zwischen dem so verstandenen Christentum und den bunten Formen der heidnischen Kulte mannigfache Verbindungen — ein vielgestaltiger Synkretismus? Ich will eine genauere Fragestellung versuchen.

Auch die übernatürliche Religion verarbeitet natürliche, menschliche Elemente, da sie eine Religion für Menschen sein soll. Gerade sie, die sich darbietet als das Höhere, als die Hilfe des weisen und sorgenden Gottes, wird dem Menschen entgegenkommen, an das Menschliche anknüpfen, kurz, dem Menschen geben, wonach er berechtigterweise begehrt und mit dem ganzen Drang seiner Natur greift. Es kommt hinzu, daß Menschen gleichen Bekenntnisses sich nie durch rein geistige Akte zu einer Brüderschaft zusammenschlossen; es bedurfte immer eines sinnenfälligen Bandes. So tiefwurzelnden Gesetzen wird auch eine göttlich gestiftete Religion Rechnung tragen.

Nun pflegten die Menschen schon längst dem Gott, den sie verehrten, zu opfern, Dinge, die heilig sein sollten, durch Salbungen zu weihen,

religiöses Reinwerden durch Besprengungen anzudeuten. In den eleusinischen und vielen andern griechischen Mysterien gab es einen Ritus kultischer Reinigung durch Begießen mit Wasser; Johannes hieß die Büßer in das Wasser des Jordan steigen. Die Zeremonie der Besprengung mit Wasser legte auch Christus seinem großen Sakramente der Taufe zu Grunde.

Die Orphiker hatten geglaubt, sich durch Zusammenschluß in eine Art Dionysosbund vom „Kreis der Geburten" zu erlösen; der Attisdiener trauerte um seinen toten Gott, bis ihm am dritten Tage das erleuchtete Heiligtum den zum Leben Zurückgekehrten verkündete; der Priester der Isis zeigte der schweigenden Versammlung das heilige Wasser des Nil; in Mithräen hielten unter dem Vorsitz des „Vaters" „Löwe", „Perser", „Sonnenläufer" ein mystisches Mahl von Brot und Wasser, wobei „Rabe", „Verhüllter" und „Soldat" dienten; Anhänger anderer Kulte dachten und übten ähnliches. Durfte deshalb Jesus seiner Gemeinde weder Organisation noch Hierarchie, noch Brotsgestalt zur Kommunion geben, noch überhaupt Zeremonien und Sakramentalien erlauben? Mußte er das Vorbild des Jonas, auf das er hinwies, unerfüllt lassen und die Grabesfrist auf zwei oder vier Tage festsetzen, weil Phrygier ihren Attis drei Tage beklagten? Aber Christus war kein kleinlicher Geist, der sich zu allem Menschlichen hätte in Gegensatz stellen wollen. Es kam ihm nicht darauf an, lauter neugeartete Symbole einzuführen; original war und blieb seine Stiftung durch den Geist und die Kraft, die niemand vor ihm in die Dinge legen konnte. Das war das Überragende seiner Stiftung, mit dem nichts Altes verglichen werden kann, daß sie eine Organisation hatte, die sich erweisbar auf göttliche Jurisdiktion gründete, Sakramente, die erweisbar der Menschenseele Heilung und Heiligung zu bieten vermochten.

Von Synkretismus sind wir hier sehr weit entfernt. Durch die Wahl eines natürlichen, unter Menschen üblichen Zeichens wird nichts Widerchristliches ins Christentum hineingetragen — nicht eine Kronosfigur neben den Altar des dreieinigen Gottes gestellt, sondern nur ein Baustein eines zerfallenen Tempels einer christlichen Basilika eingefügt.

Wir formulieren das Ergebnis.

Synkretismus ist nicht die Einbeziehung des echt Menschlichen oder edel Natürlichen in die Religion, nicht jede Art von Ausstattung oder Bereicherung einer Religion mit Zeremonien nach Menschenart; sondern die Aufnahme von Elementen eines andern Kultes *im fremden Ge-*

präge, von Elementen, die gleichsam noch beseelt sind vom Geiste des fremden Kultes.

Cumont hat in seinem großen Werk Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra Bd I, Fig. 51 eine Mithradarstellung wiedergegeben, die in Rom gefunden worden ist. Abweichend von der traditionellen Art ist der Gott abgebildet auf dem Stier stehend, den rechten Fuß zwischen die Hörner setzend. Haltung und Kleidung und besonders die Pinienfrucht in der linken Hand charakterisieren aber deutlich den lydischen Gott Men. Neben Tiergestalten aus dem Sagenkreis des Mithra findet sich auch der Adler mit dem Blitz, das Abzeichen des Baal von Doliche in Kommagene, der in der Kaiserzeit vielerorts als Jupiter O. M. Dolichenus verehrt wurde. Von den beiden Dadophoren erinnert der mit der gesenkten Fackel, der Cautopates, nach Gebärde und Miene überraschend an jene römischen Grabfiguren, in denen Cumont und andere Gelehrte den phrygischen Gott Attis wiederzuerkennen glauben. Das ist vollendeter und vielverschlungener Synkretismus! Man könnte ihn auf die Formel bringen: Mithra = Men = Baal von Doliche (= Jupiter) = Attis; eine Göttergleichung, die in der Kaiserzeit auch sonst Geltung hatte.

Wenn Gruppen von Juden in Mesopotamien oder Anatolien neben ihrem Gott Jahwe Gestirnen dienten und sich der Zauberei hingaben, haben sie eigentlichen Synkretismus getrieben. Denn Magie und Sterndienst waren ausgeprägt heidnische Kultformen, die von der Jahwereligion aufs schärfste verurteilt wurden.

Im 6. Buch der „Bekenntnisse" erzählt der hl. Augustin, seine Mutter habe, wie sie in Afrika zu tun pflegte, auch in Mailand Mehlbrei, Brot und Wein an die Gedächtnisstätten der heiligen Märtyrer getragen. Der hl. Ambrosius jedoch hatte den Gebrauch verboten, auch jenen, die den gemeinsamen Trunk in aller Mäßigkeit einnahmen. Monika fügte sich unverzüglich in frommem Gehorsam, zur größten Erbauung für Augustin. Man kann diese Totenmähler als eine Art Synkretismus ansprechen. Zwar begriffen sie nicht notwendig Götterdienst oder Totenopfer ein; das zeigt sehr klar das Beispiel der hl. Monika, die gewiß das Heidentum über alles verabscheute, die Tage und Nächte betete und weinte, um ihren Sohn dem Heidentum zu entreißen. Sie wird in dem Gebrauch etwas wie Pietät gegen die heiligen Märtyrer gesehen haben. Aber an sich waren die Totenspenden doch nur verständlich aus heidnischen Anschauungen heraus, nicht aus christlichen; ihre Beibehaltung war darum ein gewisser Synkretismus.

Der religionsgeschichtliche Begriff des Synkretismus ist im vorausgehenden genauer dahin bestimmt worden, daß für das übernommene Element der Charakter des Heterogenen zu fordern sei. Die Einordnung von natürlichen oder sonst verständlichen Symbolen in den Kultus falle nicht unter den Begriff des Synkretismus, da die Religionen hier gleichsam aus einem gemeinsamen Borne schöpften.

Die Ausführungen ergaben zugleich ein Stück Methodik der Konstatierung, allerdings zunächst nur für den Synkretismus der Kultgebräuche. Bei den Kultmythen und Kultlehren müssen neue Gesichtspunkte einbegriffen werden, die eine gesonderte Darstellung fordern.

Methodisch unerläßlich für die Feststellung von Synkretismen in Kultgebrauch oder Kultlehre ist schließlich eine umfassende Würdigung jener Formen menschlichen Denkens und Handelns, die wir Analogien nennen. Die Menschennatur — immer dieselbe — arbeitet stets und überall nach einer gewissen Gesetzmäßigkeit: erstrebt im allgemeinen ähnliche Ziele mit ähnlichen Mitteln, umkleidet ähnliche Ideen mit ähnlichen Symbolen. Wie Fäden durchziehen und verknüpfen die Analogien alles Menschliche, auch die Religionen. Das Gesetz der analogen Erweiterung erzeugt in Religionen weitgeschiedener Zonen wunderbare Parallelen gleichartiger Gedankengänge; das der analogen Symbole hat bewirkt, daß Schuldbekenntnis zur Schuldvergebung schon seit alten Zeiten in der Menschheit heimisch war.

Der Synkretismus ist ein Problem, und seine Erforschung erfordert Umsicht.

Alfons Pirngruber S. J.

Die natürlichen Faktoren der Weltmission.

Weder Alexander noch Cäsar, weder Tamerlan noch Bonaparte haben jemals zu ihren Truppen gesprochen: „Gehet, erobert mir die Welt." Einige Provinzen und Ländergruppen waren das Höchste, was ihr Ehrgeiz träumte. Nur *ein* Welteroberer sprach zu den Seinen das kühne Wort: „Gehet hin in alle Welt, zu allen Völkern." Ruhig und klar proklamiert hier Christus die geistige Eroberung des Erdkreises, die Gründung eines großen, alle Völker und Lande umspannenden Reiches, und er stellt dieses Ziel nicht bloß als einen schönen Hoffnungstraum, sondern als eine sichere Wirklichkeit in die Zukunft. „Es wird ein Schafstall und eine Herde sein" (Jo 10, 16).

Wie hat sich Christi Verheißung erfüllt und in welcher Weise bietet die bisherige Entwicklung der Dinge eine Gewähr für die Zukunft? Eines ist gewiß: das Senfkorn ist aufgegangen und zu einem völkerbeschattenden Baume, die „kleine Herde" zum Weltreich geworden. Auf der andern Seite scheint die volle Verwirklichung der großen Idee noch immer in eine unabsehbar ferne Zukunft gerückt. Wie soll sie verwirklicht werden? Soll etwa die Handvoll Missionäre, die wir draußen im weiten Völkeracker bei der Arbeit sehen, diese Riesenaufgabe erfüllen? Tatsächlich denkt die landläufige Missionsvorstellung immer nur an diesen einen Faktor. Die Folge ist, daß vor den meisten die Missionszukunft wie ein unermeßliches Meer sich ausdehnt, dessen Horizont graue Nebel verhüllen. Man vergißt eben viel zu viel, daß neben diesem sichtbaren Faktor noch ein anderer still und geräuschlos einhergeht und entscheidend mitspielt. Wir denken hier nicht an den inneren Beistand der Gnade, der das Bekehrungswerk unmittelbar und notwendig begleitet, sondern an die *geheimnisvolle Arbeit der göttlichen Vorsehung*, die in weit ausschauendem Plane die natürlichen Voraussetzungen schafft, wie sie das Werk der geistigen Welteroberung fordert. Die Gnade baut sich auf die Natur auf beim einzelnen Menschen wie bei ganzen Völkern und Nationen. Auch hier geht die göttliche Vorsehung nicht gewaltsam vor, sondern in wundersamer Anschmiegung an alle natürlichen Vorbedingungen, in weitgehendster Schonung der menschlichen

Freiheit, in weiser Ausnützung selbst aller Schwachheiten und Torheiten, alles fügend, lenkend und mit sicherer Hand in ihre Pläne einordnend und dem Endziele entgegenführend. „Sie (die göttliche Weisheit) wirkt von einem Ende zum andern mächtig fort und ordnet alles lieblich an" (Weish 8, 1).

1. Wer die bisherige Geschichte des Reiches Gottes auf Erden, die ja wesentlich Missionsgeschichte ist, überblickt, kann die Rolle, welche die natürlichen Faktoren in ihr gespielt, ohne Schwierigkeit verfolgen. „Als die Fülle der Zeiten kam, sandte Gott seinen Sohn" (Gal 4, 4). Das große Werk der Erlösung ist in einem bestimmten Moment der Weltgeschichte eingefügt. Und dieser Moment kommt nicht plötzlich und unvermittelt; er ist von langer Hand sorgfältig vorbereitet nicht bloß im Volke Israel, sondern ebensosehr in der rings umgebenden Heidenwelt. Einer der wichtigsten natürlichen Faktoren, die dem Christentum zunächst im Rahmen des alten Römerreiches die Wege bereiteten, ist die geistige Erziehung der Völker in der Schule Griechenlands. „Man kann wohl sagen", so urteilt ein englischer Schriftsteller, „daß die providentielle Aufgabe des griechischen Geistes bei der Vorbereitung und Schulung der Welt bedeutungsvoller war als die irgend eines andern Volkes, das jüdische ausgenommen."[1] Es war die griechische Kultur, die von Alexander dem Großen nach Asien verpflanzt, ein Verbindungsband zwischen Osten und Westen wob und mit ihrem abgeklärten Bildungsstoff die sonst so heterogenen Völkermassen harmonisch durchdrang, aus denen später das Römerreich sich aufbaute. Es war der Hellenismus, der in der Septuaginta die Schätze der Heiligen Schrift zuerst der heidnischen Welt erschloß und über das Antlitz der Erde hin jene Kolonien griechisch gebildeter Juden streute, die mit ihren zahlreichen Proselyten größtenteils den Kern der ersten christlichen Missionsgemeinden bildeten und die rasche Ausbreitung des Christentums wesentlich erleichterten. Griechische Philosophie schärfte den Verstand, spornte die Spekulation, lehrte logisch denken und argumentieren; griechische Literatur und Kunst bildete den Geschmack, diktierte für alle Zeiten gültige Normen, schuf sprachliche Formen, die fähig waren, die christliche Wahrheit würdig und entsprechend auszuprägen. So bereitete Griechenland die Welt vor, der Predigt eines hl. Paulus zu lauschen.

Auch Roms Literatur ist nur ein Sprößling der griechischen, wenn es auch vom eigenen Metall dazu gab. Und so sind Rom und Griechenland

[1] H. J. Coleridge, Life of our Life, London, 18.

auch im Christentum die Lehrer der Menschheit geblieben. Griechenland bereitete Rom die Wege. Dieses führte weiter, was jenes nicht vermocht. Roms Aufgabe war, die geistig sich bereits nahegebrachten Völker auch politisch zu einen, ihnen den Reifen einer festen Gesetzgebung, den Rückhalt einer starken Regierung und einer unwiderstehlichen Zentralisation zu geben. „Dem von Gott vorbereiteten Werke war es besonders förderlich, daß die vielen Staaten in einem Reiche vereinigt worden waren und die Missionspredigt (praedicatio generalis) sich so raschen Zugang zu den Völkern schaffen konnte, welche die Herrschaft einer Stadt umschlossen hielt.“ [1] Dadurch wurde der Partikularismus und der Nationalismus der Völker, welcher dem Christentum als einer Universalreligion hinderlich im Wege stand, gelockert. Das Weltreich Roms bereitete das Weltreich der Kirche vor.

So wächst die Geschichte der Kirche Europas ganz naturgemäß aus der Geschichte Roms heraus. Überall hatte dieses die Wege bereitet, ein Netz weitverzweigter Militärstraßen und Posten, zahlreiche Kernpunkte römischer Kultur geschaffen; eine Sprache, eine Regierung umspannte die damalige Welt. Und weil dieselbe gewohnt war, von Rom aus als Zentrum beherrscht zu werden, daher sollte die Roma aeterna auch als Mittelpunkt des christlichen Weltreiches fortbestehen. Wie dieser wunderbare Umschwung sich vollzog, ist bekannt. Dieselbe Weltmacht, welche die Kirche der ersten drei Jahrhunderte in ihrem Blute zu ersticken suchte und ihr dadurch unbewußt den Stempel einer göttlichen und daher unzerstörbaren Gründung aufdrückte, dieselbe Weltmacht holt sie in der Person eines Konstantin aus den Katakomben heraus und erhebt die Religion des Kreuzes zur Staatsreligion. Römische Adler ziehen am Missionswagen der Kirche, und was kurz zuvor noch unmöglich schien, wird vollendete Tatsache: das römische Weltreich ist christlich geworden.

2. Dieselbe Erscheinung, nur in andern Formen, tritt uns bei der Christianisierung Nord- und Osteuropas entgegen. Wie werden diese urkräftigen, aber geistig und kulturell noch tiefstehenden Halbbarbaren dem wahren Glauben gewonnen? Etwa durch Einzelmission von Stamm zu Stamm, von Mann zu Mann? Daran war schon aus Mangel an Kräften nicht zu denken. Oder glaubt man durch Nennung der großen irischen und angliſchen Glaubensboten die rasche Gewinnung der germanischen

[1] Leo M., Serm. 1 in nat. Apost. Petri et Pauli.

Stämme erklärt zu haben? Nein, auch hier spielen natürliche Faktoren eine entscheidende Rolle. Die Christianisierung lehnt sich aufs engste an die beiden Machtfaktoren an, die das ganze noch primitive staatliche und soziale Leben dieser Völker beherrschen: *Königtum und Feudalsystem.* König und Adel sind noch die ausschließlichen Träger aller politischen Gewalt. Der Mann des Volkes ist entweder waffentragender Dienstmann oder Höriger. Was König und Adel wollen und tun, tut auch das Volk. Der Frankenkönig Chlodwig beugt seinen harten Nacken dem Joche Christi, und die Franken werden christlich. Die gewaltige Kraft der Karolinger stellt sich in den Dienst der missionierenden Kirche, und das Karolingerreich wird christlich. So ist's in fränkischen und germanischen Landen, so in Skandinavien und im slavischen Osten. Der grimme Olaf Harroldson bricht mit dem Schwert in der Faust dem Christentum Bahn. Seinem Beispiele folgen die Erichs in Schweden, die Knuts in Dänemark, ein Stephan im Ungarland, ein Bogoris in Bulgarien usw. Fürst und Adel geben stets und überall den Ausschlag. Gewiß, erst die gnadenspendende Tätigkeit der Kirche macht diese Völker auch *innerlich* zu Christen, aber die erste Einführung und feste Grundlegung ist wesentlich bedingt durch jene natürlichen mitwirkenden Faktoren.

Wie unendlich schwierig wäre es z. B. gewesen, die trotzigen Sachsen von Wodan und Baldur zu Christus herüberzubringen, hätte erst Gau um Gau im Kampfe mit den alten Göttern missioniert werden müssen? So aber zwingt die harte Faust des großen Karl die flachshaarigen Recken mit einem festen Griff in die Hürde Christi. Sie sind damit noch nicht Christen, aber einmal im schützenden Gehege, unendlich leichter zu gewinnen.

Mehr noch; entsprechend den Forderungen der Zeit wird die Kirche selbst feudal. Reiche Schenkungen machen sie zur Großgrundbesitzerin und damit zur Trägerin landesherrlicher Gewalt: der Hirtenstab wird gleichzeitig Herrscherstab. Damit fallen weite Gebiete ohne weiteres unter christliche Beeinflussung, und jeder Bischofssitz und jede Abtei wird zur Hochburg des Glaubens, um so mehr, da beide auf lange Zeit hinaus die einzigen Quellen höherer Kultur und Bildung blieben. Wie unvergleichlich langsamer hätte die Christianisierung Europas sich ohne diese günstigen Bedingungen vollzogen!

3. Mittlerweile lagen andere Welten, andere ältere Zivilisationen fast völlig abgeschlossen und unberührt jenseits der Meere. Ihre Stunde war noch nicht gekommen. Erst sollte Europa, das Herz der Welt, gewonnen

werden und auf seine von Gott ihm zugewiesene Rolle sich vorbereiten: der Apostel der übrigen Welt zu sein. Erst nachdem die natürlichen Voraussetzungen nach tausendjähriger Schulung und Entwicklung gegeben sind, taucht — 1500 Jahre nach Ankunft des Erlösers — die Neue Welt aus dem Ozean und stellt die Kirche vor eine neue riesige Aufgabe.

Wie wird sie gelöst? Etwa durch das kleine Häuflein Missionäre, die das Kreuz in der Hand mutig in die Urwälder Amerikas eindringen? Ach nein, auch hier wieder geben natürliche Faktoren sozusagen den Ausschlag. Jahrhundertelange Kämpfe gegen den Islam haben in den seetüchtigen Völkern der pyrenäischen Halbinsel eine Überfülle kriegerischer Kraft und Kühnheit entbunden und in ihnen die Idee, für den heiligen Glauben auch das Schwert zu führen, als selbstverständliche Pflicht entwickelt. Sie sind die gotterwählten Werkzeuge jener gigantischen Eroberungstat, welche die Grenzen des Gottesreiches mit einem Schlage um Weltmeerfernen weiter rückt. Was immer menschlich Unvollkommenes sich an die Konquista hängte, eines ist gewiß, sie war von Anfang an zugleich als eine conquista espiritual, als eine Missionsaktion im großen Stile gedacht, in der Kreuz und Schwert stets unzertrennlich verbunden blieben.

„Die Aufstellung eines religiösen Zweckes", schreibt Supan[1], „der nicht nur nebenher läuft, sondern in vielen Fällen die materiellen Gesichtspunkte geradezu in den Hintergrund drängte, unterscheidet die spanische Kolonisation von allen andern derartigen Unternehmungen der Neuzeit; nur in der französischen tritt, aber nur stellen- und zeitweise, der Missionsgedanke ebenfalls kräftig hervor." [1]

Was hätte die kleine Schar spanischer und portugiesischer Mönche und Priester — denn nur solche kamen auf lange Zeit hinaus in Betracht —, ohne die kühne Pionierarbeit der Konquistadoren vermocht? Wie würde die Kirche die unendlich schwierige Finanzfrage gelöst haben, hätte nicht der königliche Patronatsherr fast das ganze ungeheure Missionsbudget — ungezählte Millionen — auf seine Kasse übernommen? Gewiß waren damit eine drückende Abhängigkeit der Mission von der Politik und so manche andere Mißstände gegeben, aber der unvergleichliche Vorteil für das Missionswerk ward dadurch nicht aufgehoben.

Wie bedeutungsvoll diese natürlichen Faktoren bei der Christianisierung des spanisch-portugiesischen Kolonialreiches mitwirkten, zeigt das völlig

[1] Die territoriale Entwicklung der europäischen Kolonien, Gotha 1900, 39.

verschieden geartete Missionsbild in den asiatischen Einheitsstaaten. So weit hier das Machtgebiet militärisch fester Stützpunkte reicht, wie in Goa, Diu, Ormuz, Cochin, Malakka, Macao usw., gewinnt das Christentum rasch und meist bleibend Boden, darüber hinaus sehen wir das Missionsglück überall auf und nieder schwanken mit der wechselnden Gunst der heidnischen Landesherren.

Es steht außer Zweifel: nur unter der kraftvollen Mitwirkung der katholischen Seemächte war die Mission des 16.—18. Jahrhunderts so erfolgreich gewesen. Der Zusammenbruch jener Mächte übte daher in Verbindung mit den übrigen gewaltsamen Umwälzungen des 18. Jahrhunderts einen fast vernichtenden Rückschlag auch auf die Missionen aus.

Alles scheint menschlicherweise in Frage gestellt. Aber diese Erschütterungen sind nur die Geburtswehen einer neuen Zeit, die mit einer Reihe tiefgreifender Missionshindernisse der alten Periode energisch aufräumt und ungeahnt günstige, ja großartige neue Faktoren in den Missionsbetrieb einführt, die jetzt erst im vollsten Sinne des Wortes zur „Weltmission" sich auswächst.

4. Zunächst schafft ihr die Neuzeit eine bessere und breitere Heimatsbasis, indem sie die geistigen, politischen und wirtschaftlichen Kräfte Europas gewaltig steigert. Erst durch Befreiung aus den Fesseln eines engherzigen Absolutismus und Feudalismus werden tausend bisher schlummernde Kräfte im Volke entbunden.

Allgemeine Volksbildung, Presse, größere politische und soziale Freiheit machen auch die breiten unteren Schichten geistig mündig, erweitern ihren Gesichtskreis, wecken in erhöhtem Maße kosmopolitisches und damit auch missionarisches Interesse.

An Stelle der wenigen königlichen und fürstlichen Missionsprotektoren tritt hinter die Weltmission mehr und mehr die Gesamtheit des gläubigen Volkes, an Stelle der unsichern und mit lästigen Servituten verknüpften Leistungen der königlichen Patronatsherren die ungleich wirkungsvollere Sammel- und Werbearbeit der großen und kleinen Missionsvereine. Mehr noch. Die völlig veränderten sozialen Verhältnisse stellen neue Aufgaben, und diese bedingen eine stärkere Arbeitsteilung auch auf kirchlichem Gebiete. Diese führt naturgemäß zu neuen Organisationen und nicht zuletzt zu einer ganz modernen Umgestaltung des Ordenswesens. Von den 450 im Laufe des 19. Jahrhunderts neu gegründeten und fast ganz auf äußere Tätigkeit gerichteten Kongregationen stellt sich der größere Teil auch in den Dienst

der Weltmission, so daß deren Personal weit über den Bestand der älteren Zeit hinauswächst.

All diese Erscheinungen hängen wesentlich zusammen mit einer andern, die der Neuzeit so recht eigentlich ihr Gepräge aufdrückt. Wir meinen die ungeheuere Zunahme der europäischen Bevölkerung[1], eine Folge jener unglaublichen Umwälzung des Wirtschaftslebens, wie sie die Maschinen und neuen Produktionsmittel mit sich brachten. Diese Übervölkerung drängt unaufhaltsam zu einer durch die neuen Verkehrsmittel begünstigten Massenauswanderung, die alles übertrifft, was uns die Weltgeschichte von Völkerzügen und Völkerverschiebungen berichtet.

An 30 Millionen Menschen hat das kleine Europa im 19. Jahrhundert an die überseeischen Länder abgegeben. Erst durch diesen gewaltigen Nachschub an Menschenkräften hat die große koloniale Bewegung der letzten 400 Jahre ihre volle Bedeutung erlangt. Die weiße Rasse ist durch sie zum Beherrscher der Welt geworden, hat durch ihre Arbeit unermeßliche Strecken erst zum Kulturland und zum Sitz mächtiger Staatengebilde gemacht und so das gesamte Weltbild wesentlich umgestaltet.

Damit haben wir zugleich den wichtigsten natürlichen Faktor genannt, den die Neuzeit der Weltmission zugebracht hat. Was er für das Ziel der Christianisierung der Heidenwelt bedeutet, werden folgende Angaben deutlich machen.

Von den 126 Millionen qkm außereuropäischen Landes, so faßt Supan[2] die Bedeutung der europäischen Expansionspolitik zusammen, sind im Laufe von vier Jahrhunderten 99 Millionen von Europa kolonisiert worden. 105 Millionen Europäer haben auf diese Weise eine neue Heimat gefunden, die in Europa schwerlich Platz gefunden hätten.

Durch diese Millionen ist die christliche Religion und Kultur in alle Welt getragen worden und bildet jetzt überall die Grundlage des politischen, sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Lebens und damit zugleich einen machtvollen Stützpunkt der christlichen Weltmission.

---

[1] Um 1703 zählte Europa nach H. Scherer (Geographia politica 586) ca 113 Millionen, 1787 nach A. F. Büsching (Erdbeschreibung I III) ca 150 Millionen 1819 nach Stein (Handb. der Geogr. der Nat. I 33) ca 180 Millionen, 1848 nach Annegarn (Handb. der Geogr. 66) ca 230—240 Millionen, 1864 nach Ritter (Geographisches-stat. Lex. I 470) ca 285½ Millionen, 1895 nach Scobel (Geogr. Handb. 105) ca 362 Millionen, 1909 nach Juraschek (Geogr.-stat. Tabellen) 430 Millionen, 1913 nach demselben 450 Millionen; also allein in den letzten 20 Jahren ein Wachstum von ca 90 Millionen!

[2] Die territoriale Entwicklung der europäischen Kolonien 313.

Drei ganze Weltteile: Europa, Amerika und Australasien, d. h. 57 124 237 qkm mit 630 330 963 Menschen *sind heute bereits ein wesentlich christliches Gebiet*. Rechnen wir dazu die europäischen Einwandererkolonien im Kaukasus, in Sibirien, in Kapland, auf den afrikanischen und ozeanischen Inseln, so wächst das christliche Weltreich auf rund 62 Millionen qkm und 641 Millionen Menschen. Da nun die Erde, abgesehen von den Polargebieten, rund 133 Millionen qkm groß ist und 1700 Millionen Menschen zählt, so ergibt sich, daß *territorial* bereits heute die größere Welthälfte „christlich" ist. Und da die weiße Siedlungsarbeit im Kaukasus, in Sibirien, in den patagonischen, argentinischen, chilenischen und südbrasilianischen Pampas und Campos, in dem zukunftsreichen kanadischen und amerikanischen Nordwesten, in Australien und im afrikanischen Süden und an andern Orten vielfach noch im ersten Stadium ihrer kraftvollen Entwicklung steht, so dürfte die weiße europäische Rasse auch in numerischer Hinsicht in absehbarer Zeit die Gesamtheit aller andern Völker übertreffen[1].

Neben neuen Siedelstätten hat sich aber die europäische Herrscherrasse durch die alte und neue Konquista ein riesiges Kolonialreich auch in jenen Himmelszonen geschaffen, deren klimatische Verhältnisse eine eigentliche Siedlung verbieten. Dieser *europäische Kolonialbesitz* umfaßt heute nicht weniger als rund 45½ Millionen qkm des afrikanischen, ozeanischen und asiatischen Bodens mit einer Gesamtbevölkerung von rund 512 Millionen Menschen[2]. 102 702 975 qkm, d. h. ¾ der Erdoberfläche, sind heute von der weißen europäischen Rasse entweder bewohnt oder besiedelt oder beherrscht. 1 142 076 338 Menschen, also fast ⅔ der Menschheit, entfallen auf diese weiße Einflußsphäre. Abgesehen von dem zerbröckelnden

[1] Nach Schmoller (Grundriß der allg. Volkswirtschaftslehre) wird die weiße ausgewanderte Siedlungsbevölkerung um 1990 400—500 Millionen stark sein. — Hübbe-Schleiden berechnet, daß um 1980 gegen 800 Millionen Angelsachsen, 200 Millionen Russen und 150 Millionen Deutsche die Erde bewohnen werden. Rechnet man dazu 200 Millionen reiner oder assimilierter Lateiner, so ergäbe die Summe bereits 1550 Millionen Menschen europäischer Abkunft. — Nach Leroy-Beaulieu hängt die Zukunftsentwicklung einer Rasse wesentlich von ihrer Befähigung zu wandern und zu kolonisieren ab. Dementsprechend dürften ihm zufolge nach einigen hundert Jahren Chinesen, Russen (Slawen) und Angelsachsen je 300—500 Millionen, die Deutschen 200 Millionen zählen, während die mehr unbeweglichen, nicht kolonisierenden Völker zur Bedeutungslosigkeit herabsinken werden.

[2] Nicht gerechnet die 12½ Millionen qkm des Polargebietes mit ca 1000 Einwohnern.

Osmanenreich stehen nur noch die asiatischen Einheitsstaaten Siam, China und Japan außerhalb des christlich europäischen Machtgebietes. Aber auch ihre gesamte kulturelle Entwicklung wird durch den Einfluß der europäischen Kultur bestimmt.

Im Lichte dieser gewaltigen Tatsachen rückt die Idee eines großen, alle Völker und Länder umfassenden christlichen Weltreiches bereits in greifbare Nähe.

Gewiß, wir wissen sehr gut, daß zumal in unserer Zeit Kolonisierung noch lange nicht restlos Christianisierung bedeutet und daß die europäische Kulturmission in vielfacher Hinsicht die Ziele des Weltapostolates geradezu gefährdet und durchkreuzt. Gleichzeitig mit den Sendboten des wahren Glaubens entsendet Europa auch die rührigen Agenten und zum Teil allerschlimmsten Vertreter des modernen Unglaubens, der neuheidnischen Afterkultur, des rücksichtslosesten Übermenschentums, die, über alle sittlich religiösen Schranken sich hinwegsetzend, das Christentum bei der großen Heidenwelt in heilloser Weise diskreditierten. Es sind die Schlamm- und Geröllmassen eines über die Ufer getretenen Stromes, die weithin die fruchtbaren Gefilde bedecken und sie zu bleibender Unfruchtbarkeit zu verurteilen drohen.

Aber all das darf uns nicht irre machen. Es ist nun einmal ein Wesensgrundsatz der göttlichen Weltpolitik, daß sie auch das Böse sich auswirken läßt und den Mißbrauch der Freiheit nicht bindet. Sie will den Kampf, und gerade in diesem ringenden Auf- und Niederwogen des Göttlichen und Menschlichen offenbart sich die Größe und Sieghaftigkeit der christlichen Weltmission.

Trotz aller Schattenseiten ist und bleibt die weiße Kolonisations- und Kulturarbeit nach dem Ausdrucke des großen Missionsbischofs Le Roy eine „providentielle Tatsache“[1]. Vor allem ist sie, zumal in noch unerschlossenen Gebieten, der starke Bahnbrecher und unentbehrliche Wegbereiter des Apostolates. So war es schon zur Zeit der Konquista in den Tagen eines hl. Franz Xaver, so in der Gegenwart. Man vergleiche z. B. nur die afrikanische Mission vor und nach der neuzeitlichen Ära. Damals mußte sie sich auf wenige Posten längs der Küste beschränken, suchte in fast fruchtlosem Todesringen den Wall zu durchbrechen, wie ihn die undurchdringliche Wildnis, der fieberbringende Atem des Urwaldes und die brutale Wildheit seiner Bewohner auch dem todesmutigsten Apostelherzen

[1] L'Évangélisation de l'Afrique, Lyon 1911, 24.

setzten. Die Mission hätte sich verblutet, wenn nicht die natürlichen Faktoren eingesetzt und die wetteifernde Eroberungspolitik der großen Handelsvölker völlig neue Vorbedingungen geschaffen hätte.

„Der weiße Eroberer", sagt Le Roy mit Recht, „ist und bleibt selbst ohne und gegen seinen Willen der Vorläufer Gottes in der Heidenwelt. Er zerstört die Hochburg des Islam; er bricht die Macht der Bluttyrannen, die mit Feuer und Schwert alles verwüsten; er legt den Sklavenhändlern ihr grausiges Handwerk; er durchbricht die früher unübersteiglichen Schranken zwischen Stamm und Stamm; er unterdrückt die Schrecken der Sklaverei, der Menschenfresserei, des Kindermordes und anderer barbarischen Gebräuche; er baut Straßen, erleichtert das Reisen und den Güteraustausch; er weckt in den Wilden das Verlangen nach materiellem und religiösem Fortschritt. Alle diese Vorbedingungen können nur durch die weltlichen Regierungen geschaffen werden, und trotz aller Hemmnisse, Mängel, Torheiten, Irrwege, Mißgriffe oder gar Verbrechen sind und bleiben sie die Träger der christlichen Zivilisation und ebnen die Bahn, auf welcher der Apostel Jesu Christi vorrückt, um den guten Samen des göttlichen Wortes unter Tränen zu streuen und in Freuden zu ernten." [1]

5. Weniger in die Augen springend als die angedeutete materielle Pionierarbeit sind jene stilleren, aber tiefgehenden Wirkungen, welche der moderne Weltverkehr und das Vordringen der westlichen Kultur auf Völker und Länder ausüben. Wer der Entwicklung der Dinge aufmerksam gefolgt ist, staunt über die machtvolle geistig kulturelle Umgestaltung, welche das Gesamtweltbild innerhalb weniger Jahrzehnte erfahren hat.

Ein Gewinn des modernen Weltverkehrs ist vor allem die durch ihn herbeigeführte Annäherung der Völker und die Milderung der Rassengegensätze. Die bisher so isoliert stehenden Erdteile, Rassen und Völker rücken immer enger zusammen und treten in tausendfache freundliche Beziehungen zueinander. Zum Austausch der Produkte ist heute ein gesteigerter Austausch der Ideen, der Sprachen, Literaturen, Kunstformen gekommen. Man lernt sich so gegenseitig besser kennen und verstehen. Damit beginnen die alten Schranken zu fallen, die ehedem die verschiedenen Gruppen der Menschheit schieden. Mehr und mehr verschwindet jene finstere Wolke von Rassenvorurteilen und Antipathien, die in der Vergangenheit nur zu

[1] Ebd. 24 f.

oft in verheerendem Fanatismus sich entluden. Voraussichtlich waren wenigstens im Osten die Boxerwirren von 1900/1901 das letzte Aufflammen eines religiös gefärbten Fremdenhasses. Was an Gegensätzen bleibt und sich geltend machen wird, ist nationaler Natur. Langsam, aber stetig wächst trotz derselben in den Völkern das Gefühl der Zusammengehörigkeit, die Erkenntnis der bei allen Unterschieden doch vorhandenen Gemeinsamkeit in allen Grundideen und Aspirationen der Menschheit. Damit gewinnt die Idee einer einzigen großen Völkerfamilie sichtlich Gestalt. Sie wird sich immer entschiedener durchsetzen und damit eines der tiefsten Hindernisse ausräumen, das der Verwirklichung eines christlichen Weltreiches entgegensteht. An Stelle des engherzigen, echt heidnischen Partikularismus tritt der weltweite Blick des christlichen Universalismus.

Diese größere Annäherung dürfte fördernd auch auf unsere Missionsmethode und Missionsgrundsätze zurückwirken. Man kann sich wirklich fragen, ob nicht unsere *Urteile und Auffassungen über das Heidentum* vielfach zu schroff und einseitig waren und daher zumal auf gebildete Heiden abstoßend und verletzend wirkten. Der Missionär muß die Psyche der Heidenseele besser kennen und verstehen lernen. Und wir haben auch in dieser Hinsicht Fortschritte gemacht. So viel Mißbrauch vielfach mit der religionsvergleichenden Wissenschaft getrieben wird, jedenfalls verdanken wir ihr den tröstlichen Nachweis, daß auch in der Heidenwelt alle Grundelemente der Religion, Gottesbewußtsein, Gottessehnsucht, Sühnebedürfnis, Unsterblichkeitsgedanke, lebendig geblieben sind und ebensoviele Anknüpfungspunkte bilden. Es gilt nur, die zerrissenen Fäden mit schonender Hand aus dem wirren Knäuel herauszusuchen und mit der christlichen Vollwahrheit zu verknüpfen[1].

Ein hochinteressantes Problem der Missionskunde ist es, den *Einfluß* zu studieren, welchen die *westliche Kultur* bei ihrem erobernden Rundgang durch die Welt auf *die fremden Völker und Zivilisationen* ausübt. Sie hat zumal in den asiatischen Kulturstaaten wie ein überstarkes Ferment gewirkt und eine tiefgehende Umwälzung des gesamten politischen, sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Lebens eingeleitet. Diese Umwälzung wird freilich von manchen ängstlichen Seelen eher als ein neues

[1] Vgl. hierüber die sehr lesenswerten Schriften von E. Hull S. J., Studies in Idolatry. Studies in Hinduism, Bombay. Über die entgegengesetzten Missionsanschauungen und Richtungen in dieser Hinsicht siehe die lehrreichen Andeutungen in den „Katholischen Missionen", Jahrgang 1910/11, 112 167 219.

turmhohes Hindernis der Christianisierungsarbeit gedeutet, und manche überaus traurige Begleiterscheinungen scheinen ihnen recht zu geben. Es steht aber außer allem Zweifel, daß auch dieser eigenartige Gärungsprozeß der Weltmission vorarbeitet und ihr als bedeutsamer Faktor dient.

Freilich verläuft der Prozeß ganz anders als dereinst in Europa. Dort vollzog sich die Wandlung von der heidnischen Halbkultur zur christlichen Zivilisation langsam, im Laufe von Jahrhunderten, in naturgemäßer organischer Entwicklung. Hier dagegen brach die ganze ungeheure Masse fremder Ideen und Kulturelemente fast plötzlich wie eine Springflut über die Völker herein. Eine gesunde Entwicklung und restlose Assimilierung war ausgeschlossen. Eine wilde Gärung mußte erfolgen, und es wird eine geraume Zeit erfordern, bis dieser junge, schäumende, ungegorene Most zur Ruhe kommt und die trübe Hefe sich gelagert hat.

Dazu kommt, daß diese Kultur dem Osten nicht wie einst in Europa vornehmlich durch die Kirche, sondern durch eine von ihr abgewandte Richtung vermittelt wurde, die nichts weniger als eine Schulung zum Christentum im Auge hat. Es ist also nicht zu verwundern, daß das nächste Ergebnis dieser Renaissance des Ostens dem Christianisierungswerk nicht eben förderlich zu sein scheint. Aber man vergesse eines nicht. Die westliche Kultur ist ihrem Ursprung, ihrem Inhalt und ihrem Wesen nach durch und durch christlich und saugt auch heute noch ihre erneuernde Kraft und Nahrung bewußt oder unbewußt aus dem religiösen Boden. Daher wird und muß sie schließlich selbst in homöopathischer Verdünnung und selbst in einer von schlimmen Säuren durchsetzten Mischung werbend und erziehend für das Christentum wirken. Gewiß, wie jeder innere Umwandlungsprozeß, so ist auch dieser im einzelnen schwer zu verfolgen.

Aber einige Erfolge der neuen Kulturentwicklung im Osten treten greifbar in die Erscheinung und seien hier kurz gebucht. Da ist zunächst die Befreiung aus dem alten heidnischen Staatsabsolutismus, der die Völker drückte und ihre Entwicklung hemmte. Wie sehr dieser orientalische Despotismus mit seinem Kaiserkult, seinen ewigen Palastintrigen, seiner Eunuchenwirtschaft, seinem Haremswesen das Christianisierungswerk aufgehalten, lehrt die Geschichte, und daher kann man nur begrüßen, daß die von Europa weitergetragene Freiheitsbewegung ihre Runde um die Welt gemacht und selbst die islamitischen Völker ergriffen hat.

Diese Befreiung hat tausend schlummernde Kräfte geweckt und entbunden. Was das besagt, zeigt Japan. Was hat das kleine Reich so

stark und zumal in den Augen aller verwandten Rassen so groß und bewunderungswürdig gemacht? Doch nur die resolute Art, wie es die Kultur des christlichen Europa aufgenommen und verarbeitet hat. Seinem Beispiele sind die übrigen Völker des Ostens gefolgt. Das hat einen Umschlag der Stimmung auch zu Gunsten der Mission bewirkt.

Das wichtigste Ergebnis der neuen Kulturentwicklung aber ist *die Diskreditierung des alten Heidentums*.

Wie einst die Götter Griechenlands, Roms und Germaniens im Lichte der christlichen Wahrheit sich nicht halten konnten, so werden auch Brahma und Vischnu, Gautama und Amida schwinden und schwinden müssen. Sie konnten sich nur halten in dem Dämmerlicht einer veralteten Halb- oder Pseudokultur und in der Seele im Grunde noch unmündiger Völker.

Als um 1858 im englischen Parlament die Ablösung der alten ostindischen Handelsgesellschaft durch die Krone beraten wurde, forderte der anglikanische Erzbischof von Canterbury im Oberhause, das Christentum im indischen Reiche mit Gewalt einzuführen. Die Forderung wurde abgelehnt. Und es war besser so.

Die Praxis der alten spanisch-portugiesischen Konquista, die Kreuz und Schwert wie römische Fasces zusammenband und die gewaltsame Zerstörung der heidnischen Tempel und Kultstätten als ihre Pflicht betrachtete, erklärt sich leicht aus den Auffassungen jener Zeit. Dem Befehle Christi: „Gehet und lehret", entsprach sie wohl weniger. Da wo das Heidentum tief eingebaut ist in eine uralte Kultur, wie in Indien, würde dieser Weg auch gar nicht zum Ziele führen. Weder Staatsgewalt noch missionarische Einzelarbeit, selbst wenn ihre Mittel und Kräfte verzehnfacht würden, können ein Dreihundertmillionenvolk wie die Indier christlich machen. Dieses Ziel muß durch natürliche Faktoren erst vorbereitet werden, und die Rolle übernimmt hier wie anderwärts die christliche Kultur, die nach Art der stillen und geräuschlosen Arbeit unterirdischer Kräfte wirkt. *Das alte Heidentum wurzelt wesentlich im alten Kulturboden* und kann nur in ihm gedeihen[1]. Dieser Kulturboden wird durch die eindringende christlich-europäische Kultur allmählich verändert, und damit beginnt naturgemäß das Absterben der alten polytheistischen Religion. Wie diese Zersetzung in weniger tiefgründigem Boden wirkt, zeigen Japan und China,

[1] Daher mußten auch unsere modernen Wodanverehrer konsequenterweise den alten germanischen Urwald mit seinen rauschenden Eichen und seinen Auerochsen wieder zurückrufen. Nur in diesen Rahmen paßt Wodan hinein.

wo die alten Götter jetzt schon immer mehr in die stillen Berge und Dörfer flüchten. Auch in Indien wird sich das alte Heidentum nicht halten können. Wohl sucht man hier den Brahmanismus wie anderswo den Buddhismus durch symbolisierende Umdeutungen zu retten. Aber gerade diese ängstlichen synkretistischen Versuche beweisen, daß die von der neuen Kultur berührten Kreise sich des alten Heidentums zu schämen beginnen. In dem Grade, als westliche Bildung und Schulung auch in die Massen eindringt, müssen die alten Götter weichen. Gewiß, ein solcher Wechsel geht nicht über Nacht vor sich. Er ist aber weiter gediehen, als die meisten ahnen[1]. Wie lange hat es selbst im christlichen Europa gedauert, bis die Götter völlig entthront waren!

Gleichzeitig mit der Untergrabung des heidnischen Wahnes geht die Diskreditierung der heidnischen Moral und Halbkultur. Überall, wo europäische Gesittung und Zivilisation hindringt und sich geltend macht, zeigt sie siegreich ihre unvergleichliche Überlegenheit in Schaffung höherer sittlichen Kräfte und Werte, die das ganze politische, soziale, wirtschaftliche Leben in bessere und sicherere Bahnen lenken und daher als Wohltat empfunden werden. Eine glänzende Anerkennung dieser Überlegenheit der christlichen Ethik und Moral liegt in der Tatsache, daß der ganze Osten, Japan an der Spitze, seine gesamte Gesetzgebung, sein Rechtswesen, seine Finanzwirtschaft usw. nach europäischen Vorbildern umgestaltet hat. Daß darin zugleich eine machtvolle Förderung der letzten Missionsziele liegt, kann nur derjenige verkennen, der Mission und Missionserfolg allein vom engherzigen Gegenwartsstandpunkte und vom statistischen Rechnungswinkel aus beurteilt.

Wie überaus wertvoll für das Christianisierungswerk ist allein schon die negative Arbeit der westlichen Kultur durch Verdrängung altheidnischer Brutalitäten, wie Kindermord, Witwenverbrennung, Selbstverstümmelung, Tortur, Sklaverei usw., wie dankenswert die Reformen in Bezug auf die Ehe, die Stellung der Frau im öffentlichen Leben und die vielen caritativen Einrichtungen, zum Teil Dinge, welche die Mission aus eigener

[1] „Der Prozeß der Bekehrung Indiens zu Christus", so äußerte sich 1911 ein Hindu und Brahmane, der Obergerichtsrat Chandevaker von Bombay, „vollzieht sich langsamer, als die christliche Welt hofft. Und doch ist sie vollauf im Gange. Die Ideen, die den innersten Kern des Evangeliums bilden, durchdringen langsam, aber sicher die Hinduwelt und wirken durchsäuernd auf alle Phasen des Hinduismus" (The Examiner [Bombay], 4. November 1911, Nr 1).

Kraft in diesem Umfange niemals vermocht hätte! Sie schaffen in ihrer Gesamtheit noch mitten im Heidentum eine Art christlicher Atmosphäre, und so beginnen diese Völker tatsächlich jetzt schon, wenn auch noch unbewußt, mehr christlich als heidnisch zu fühlen, zu urteilen und zu leben. Gewiß ist mit alledem noch längst kein wahres, volles Christentum gegeben, wohl aber eine breite Unterlage und Vorbereitung für das Werk der Zukunft geschaffen.

6. Noch muß auf eine Erscheinung hingewiesen werden, die auch für unsere Frage zweifellos von Bedeutung ist: wir meinen die immer stärker werdende Selbständigkeitsbewegung jener außereuropäischen Völker.

Seit 500 Jahren hat das kleine Europa sich als Herrn und Meister der Welt und aller andern Rassen aufgespielt und sich diese Stellung mit überlegener Kraft auch zu wahren gewußt. Wird dies bleiben? Und wie lange? Eines ist gewiß: der glänzende Sieg einer jungen asiatischen Macht über das gewaltige Rußland bedeutet den Markstein einer neuen weltgeschichtlichen Ära. Das Selbstbewußtsein der Asiaten ist erwacht und damit das Gefühl ihrer Zusammengehörigkeit. Unglaublich, welch freudigen Widerhall der Sieg in der ganzen asiatischen Welt gefunden hat, welch kühne Hoffnungen sich allenthalben daran knüpften. Auf den ersten Blick könnte diese starke Selbständigkeitsbewegung der christlichen Weltmission gefährlich erscheinen. Sie hat dem nationalen Stolz neue Nahrung gegeben und drängt zum Festhalten an der bodenständigen Eigenart, wozu nicht an letzter Stelle auch die altangestammten Religionen gehören. Daher überall ein erneutes Aufflackern des Buddhismus, Schintoismus, Konfuzianismus und Brahmanismus. Haben diese Bemühungen Aussicht auf Erfolg? Sicherlich nicht. Trotz aller zeitweisen Schwärmerei für die alten nationalen Religionen werden China und Japan niemals zu ihrer heidnischen Staatsreligion zurückkehren. Was aber Indien angeht, so sei hier einfach wiederholt, was bereits an anderer Stelle ausgeführt wurde: „Die ganze (Swadeshi-)Bewegung (zur Stärkung der alten Religion) strebt nach dem Willen und Plane der Vorsehung unbewußt auf höhere Ziele hin. Wie sie tatsächlich von christlichen Ideen ihren Anstoß erhielt und mit christlichen Kulturmitteln arbeitet, so kann sie endgültig nur im Christentum münden. Sie öffnet durch Läuterung des heidnischen Wesens, durch die Entfernung der so hinderlichen Kasten und Pardagesetze, durch Erziehung der Massen dem Christentum freie Bahn" usw.[1]

[1] Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland 1912/13, IV 441.

Vielleicht dürfte diese starke nationale Selbständigkeitsbewegung auf die christliche Mission eine günstige Rückwirkung dadurch ausüben, daß sie dieselbe zwingt, ihrem allzu stark ausgeprägten Europäismus zu entsagen. Das Christentum ist keine europäische Pflanze, sondern eine Weltreligion, für alle Rassen und Völker bestimmt und fähig, sich ihrer Eigenart anzupassen. Warum drängt man sie also den Japanern, Chinesen, Hindus usw. in Formen auf, die dem Charakter dieser Völker vielfach so wenig entsprechen? Muß nicht infolgedessen das Christentum in ihren Augen als etwas Exotisches und daher Unnationales erscheinen? Warum müssen denn auch die chinesischen und indischen Kirchen und Kapellen gerade gotisch oder romanisch sein, warum die ganze Gottesdienstform bis ins kleinste den Stempel ihres europäischen Ursprungs tragen? Auch die Völker Europas nahmen das Christentum einst, ein jedes in seiner Weise, auf und gaben ihm hier die romanische, dort die germanische oder slawische Ausprägung. Warum soll dasselbe nicht auch den uralten Kulturvölkern des Ostens zugestanden werden? Dieser engherzige Europäismus hat den Fortschritt der Weltmission viel stärker beeinträchtigt als gemeiniglich wohl eingestanden wird.

Gewiß hat das Christentum sich in den hochstehenden Rassen Europas zu bewunderungswürdiger Reife entfaltet. Aber sind denn damit die unbegrenzten Entwicklungsfähigkeiten und Lebenskräfte der Religion Christi wirklich erschöpft? Kann sie nicht unter den so begabten Völkern des Ostens noch ungeahnte bodenständige Blüten und Früchte treiben, die wir in dieser Form und Gestalt noch gar nicht kennen?

Gewiß wird Europa noch auf lange Zeit hinaus auch auf kirchlich-religiösem Gebiete eine maßgebende Führerrolle spielen und spielen müssen. Diese Führerrolle darf aber nicht zur lästigen Vormundschaft und zur drückenden, alle Selbständigkeit hindernden Alleinherrschaft sich steigern.

Die Idee einer Weltkirche ist nicht die eines Mutterlandes mit abhängigen, tributpflichtigen Kolonien, sondern die Vereinigung aller Länder und Völker zu gleichberechtigten Gliedern des einen großen Gottesreiches.

Wenn jene Selbständigkeitsbewegung der nichteuropäischen Völker auch das eine mit sich brächte, daß sie das katholische Weltapostolat in weitherzigere Richtwege und Bahnen lenkte, so könnte man sie nur begrüßen.

Wenn je in der 1900jährigen Geschichte der Kirche Christi das Ziel der Weltmission, das große Gottesreich auf Erden, bereits in deutlich sichtbaren, wenn auch noch in verschwommenen Umrissen wie ein fern aus dem

Meere aufsteigendes Gestade vor uns steht, dann ist dies heute der Fall. Zweifellos wird es noch Jahrhunderte dauern, bis dieses große Zukunftsbild sich verwirklicht. Wir kurzlebige Menschen rechnen mit Jahrzehnten und möchten daher gern schon selbst reifen sehen, was wir selbst gesät; Gott rechnet mit säkularen Größen und kann warten. Wir sind schwach und lassen uns daher leicht entmutigen. Gott aber will den Kampf, weil die ausschlaggebende Norm alles dessen, was er tut und zuläßt, seine größere Ehre ist. Diese liegt aber nicht, wie der kleine Mensch meint, allein oder vornehmlich in raschen Siegen und Massenerfolgen, sondern und vielleicht noch mehr in der Unsumme heroischer Opfer, wie sie jeder Fußbreit Boden bei dieser geistigen Welteroberung kostet. Wir sind kurzsichtig, sehen daher nur das Nächstliegende und werden durch Hindernisse und Schwierigkeiten leicht verwirrt, Gott aber schaut die Zukunft und bereitet sie in stiller, großzügiger Arbeit vor.

Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte des verlorenen Sohnes. Sie ging in früher Jugend schon in die Irre, um fern vom Vaterhause im Lande der Gottvergessenheit ihr Glück zu suchen. O die Enttäuschungen, die sie erlebt, die Erniedrigungen, in die sie gesunken! Doch das Band der Liebe, das Vater und Kind verknüpft, ist niemals ganz zerrissen. Es kommt auch für die Menschheit, die Heidenwelt, die Stunde, da die Not der Verbannung und die Sehnsucht nach wahrem Glück und Frieden sie zurücktreibt in die Vaterarme Gottes.

Und dieser Stunde geht die Welt- und Missionsgeschichte langsam, aber sicher entgegen.

Anton Huonder S. J.

Ein Vertreter Preußens im Kaiserreich Brasilien. 1827—1828.

Aus dem Briefwechsel des preußischen Geschäftsträgers Ignaz v. Olfers mit seinem Schwiegervater.

In der Geschichte Adolf Kolpings und seines Gesellenvereins wird als einflußreicher Gönner und Förderer der damalige Generaldirektor der Kgl. Museen in Berlin, Ignaz Franz Werner Maria v. Olfers, mit besondern Ehren genannt. Er zählte zu den wenigen Katholiken, denen es in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte glücken können, im preußischen Staatsdienst eine höhere Stellung zu erklimmen, und genoß die Auszeichnung, von Friedrich Wilhelm IV. und Königin Elisabeth nicht nur als Gesellschafter und Berater geschätzt, sondern wie ein Freund der königlichen Familie behandelt zu werden. Zugleich aber pflegte v. Olfers sehr rege Beziehungen zu dem ausgezeichneten Fürsten Boguslaws Radziwill und dessen näherem Kreise und unterhielt enge Fühlung mit dem bekannten seeleneifrigen Geistlichen Rat Eduard Müller in Berlin. Beraten von ihm wie von den Jesuitenpatres Pottgeißer und Haßlacher, zu denen er in ein befreundetes Verhältnis getreten war, hat er sich um die Belebung und Entfaltung der Berliner katholischen Gemeinde viele und ausgezeichnete Verdienste erworben. Namentlich auf dem Felde sozialer und caritativer Fürsorge, das zu jener Zeit noch wenigen weiterblickenden und opferfähigen Geistern überlassen war, hat er mit hochherziger und gesegneter Tätigkeit eingesetzt. Auch in die katholische Literatur hat der vielseitige Mann seine Spuren eingezeichnet. Den „Aussätzigen von Aosta" des Xavier de Maistre (Bruder des großen Joseph de Maistre) hatte er schon 1825 ins Deutsche übertragen und konnte davon 1847 in Berlin eine zweite Auflage in die Welt gehen lassen. Später, in den fünfziger Jahren, veranstaltete er eine Ausgabe der Nachfolge Christi nach dem Codex de Advocatis. Mehreren der führenden Katholiken, insbesondere Hermann v. Mallinckrodt und den beiden Reichensperger, stand v. Olfers freundschaftlich nahe, mit dem gefeierten bischöflichen Brüderpaar der Droste-Vischering verband ihn alte Jugendkameradschaft, und noch 1818 hatte Klemens August ihm nach Brasilien einen Freundesbrief geschrieben.

Alles dies zusammen läßt wohl den Versuch gerechtfertigt erscheinen, das Andenken des jedenfalls bedeutenden Mannes auch in katholischen Kreisen etwas aufzufrischen. Hat v. Olfers in jüngeren Jahren der Zeitströmung reichlich seinen Tribut gezahlt und hat eine, im übrigen glückbringende eheliche Verbindung ihn auf lange hinaus in eine protestantische Atmosphäre festgebannt, so zeigt doch seine

spätere Lebenszeit eine stets fortschreitende Wiederanknüpfung an die katholische Überzeugung und an die religiösen Überlieferungen der Münsterschen Heimat.

Ignaz v. Olfers war 30. August 1793 zu Münster i. W. geboren als Sohn des Fürstlichen Hofrats und Bankiers Franz Theodor v. Olfers. Nachdem er in seiner Vaterstadt die Schulen durchgemacht, widmete er sich in Göttingen mit aller Kraft dem Studium der Medizin und der Naturwissenschaften. Nach der Promotion in Göttingen 1815 unterzog er sich auf Wunsch seiner Familie der Staatsprüfung in Berlin, jedoch ohne jede Absicht, die ärztliche Praxis auszuüben. Der vielseitig begabte Mann hatte verstanden, sich nebenbei auch auf andern Gebieten tüchtig umzusehen, und hatte namentlich in den Staatswissenschaften sich so weit ausgebildet, daß sich ihm 1816 eine Gelegenheit eröffnen konnte, beim Auswärtigen Amt in Berlin in diplomatische Dienste zu treten. Die Aussicht auf Gesandtschaftsreisen in überseeische Länder ließ ihn begierig zugreifen. Eben war der Rittmeister Graf Flemming zum preußischen Geschäftsträger für das Kaiserreich Brasilien ernannt worden, und v. Olfers begleitete ihn noch 1816 als Legationssekretär an diesen Posten. Reichlich fand er hier Aufmunterung zu wissenschaftlichen Streifzügen und zur Anlegung wertvoller Sammlungen, erwarb sich aber auch dauernd die Wertschätzung von seiten seines Chefs und die Zufriedenheit seiner Regierung. Gegen Ende 1820 nach Europa zurückgekehrt, versah v. Olfers als Legationsrat unter Flemming zunächst diplomatischen Dienst in Lissabon. Ein längerer Aufenthalt in Berlin führte zu seiner Verlobung mit der ihm seit 1820 bekannten schönen und geistreichen Tochter des preußischen Geheimen Staatsrates v. Staegemann (27. Juni 1823), die ihn, nachdem am 3. Dezember die Vermählung stattgefunden, im Mai 1824 an seinen neuen Posten am Hofe von Neapel begleitete. Die verwandtschaftliche Verbindung mit einem einflußreichen Staatsmann und angesehenen Berater der Krone wie Friedrich August v. Staegemann konnte für den jungen Diplomaten nicht ohne Bedeutung bleiben.

So ungetrübtes Glück indes die junge Gattin ihm zu bereiten wußte, vermochte doch der unternehmende Mann nicht zu widerstehen, als ihm im Sommer 1826 eine neue Sendung nach Brasilien angetragen wurde, wo er als Geschäftsträger den Handelsvertrag zwischen Preußen und dem Kaiserreich zum Abschluß bringen sollte. Mitte September 1826 verließ er Weib und Kind in der Hoffnung, nach wenigen Monaten seine Rückreise antreten zu können. Noch war die Nachricht von seiner Ankunft in Brasilien nicht nach Berlin gelangt, als seine junge Gattin daselbst am 27. Oktober 1826 einem zweiten Töchterlein das Leben gab. Ihr Vater, Staatsrat v. Staegemann, schildert die Lage in einem Schreiben vom 8. April 1827[1]:

„Von meinem Schwiegersohn Olfers aus Rio de Janeiro haben wir Nachricht bis zum 31. Januar. Ich hoffe nicht, daß er sehr lange daselbst verweile und daß es nötig sein werde, die Frau mit zwei kleinen Kindern von 30 und 6 Monaten

[1] F. Rühl, Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Preußens unter Friedrich Wilhelm III. III 1, Leipzig 1902, 329.

ihm nachzuschicken. Seine Mission ist nur ein Auftrag zur Regulierung unserer Handelsverhältnisse. Er selbst wünschte zwar sehnlich, auch nach Mexiko geschickt zu werden; man hat aber hier beschlossen, unsern nordamerikanischen Generalkonsul Niederstetter, weil er der nächste ist (also des Ladenbergschen Ersparungssystems halber), dorthin gehen zu lassen, welches mir meiner Tochter wegen recht angenehm ist."

Die Ankunft in Brasilien war für v. Olfers diesmal von Mißgeschick begleitet. Das Schiff, auf welchem sich sein ganzes Gepäck befand, scheiterte vor dem Hafen von Rio de Janeiro, und mit der Schiffsladung versank alles in den Wellen, was v. Olfers zur häuslichen Einrichtung wie auch zur wissenschaftlichen Ausrüstung mitgebracht hatte. Mit den wissenschaftlichen Instrumenten verlor er auch, was besonders empfindlich war, seine Hefte, wie es scheint, sogar das Manuskript eines von ihm ausgearbeiteten wissenschaftlichen Werkes. Der Zweck seiner Sendung wurde indes vollständig erreicht und weit darüber hinaus hatte die preußische Regierung Ursache, von der Geschäftsführung ihres Vertreters in Brasilien durchaus befriedigt zu sein. Da gerade um diese Zeit eine zahlreiche Einwanderung aus Deutschland, zumal aus preußischen Landesteilen, in Brasilien ihren Anfang nahm, erwies sich die Anwesenheit eines diplomatischen Vertreters ihres deutschen Heimatsstaates als besonders glücklich. Die Einwanderer bedurften der Beratung und des Schutzes.

Man hatte in Berlin auch keine Eile, den Geschäftsträger aus Brasilien abzuberufen. Wohl hatte man Legationsrat v. Théremin für das Kaiserreich als Generalkonsul bestellt, dessen Amtsverwaltung unter den gewöhnlichen Verhältnissen zur Vertretung der Interessen des preußischen Staates ausreichen konnte. Allein dieser weilte seit Frühjahr 1827 zur Erholung seiner angegriffenen Gesundheit in Europa und dachte nicht an eine baldige Rückkehr. Diejenigen Personen, welche in die obwaltenden Verhältnisse wirklich Einblick hatten, stimmten darin überein, daß eine rasche Rückberufung des Geschäftsträgers im Interesse des Staates weder klug noch in dem gegebenen Zeitpunkte überhaupt tunlich sei.

Den feurigen, jungen Diplomaten, der nur auf eine kurze interessante und ehrenvolle Expedition gerechnet hatte und sich nun wider Erwarten festgehalten sah, verzehrte unterdessen die Sehnsucht nach seiner Familie, und bald trat körperliches Übelbefinden hinzu, die Unlust zu vermehren. Aber vergebens blieb all sein Bitten und Drängen um Abberufung. Was er damit erntete, waren immer nur leere Vertröstungen. Zwar ließ sein einflußreicher Schwiegervater in Berlin es an Bemühungen nicht fehlen und die kluge junge Frau bot all ihre Feinheit und ihre weitverzweigten Verbindungen auf, um die Rückkehr des Gatten zu beschleunigen, aber noch auf Monate hinaus folgte eine Enttäuschung der andern. Daß die Ungeduld des Harrenden allmählich in Mißtrauen und Bitterkeit überzugehen schien und ihn in die düsterste Stimmung versetzte, ist nur allzuleicht erklärlich. Aber sein Handelsvertrag mit dem brasilischen Kaiserreich mußte zuletzt doch einmal in Berlin ratifiziert und die Urkunde nach Brasilien zurückgeschickt werden und damit kam auch im Juni 1828 die Erlaubnis zur Rückreise. Im August 1828 traf Ignaz v. Olfers bei seinen Eltern in Münster ein, eben zur rechten Stunde, um sich noch einmal mit seinen greisen Vater zu

erfreuen. Am 10. Oktober des gleichen Jahres schied der Greis aus dem Leben, dem Sohne aber war noch eine große Laufbahn vorbehalten.

Von 1832 bis 1835 oblag ihm als Geschäftsträger die diplomatische Vertretung Preußens bei der Schweizerischen Eidgenossenschaft, dann arbeitete er wieder zu Berlin im Auswärtigen Amt, später im Kultusministerium, bis das Vertrauen Friedrich Wilhelms III. ihn 1839 an die Spitze der Verwaltung der Kgl. Museen in der preußischen Hauptstadt berief. Diese Sammlungen, durch Wilhelm v. Humboldt zuerst ins Leben gerufen, waren bis dahin unzureichend bedient, entbehrten einer einheitlichen Organisation und befanden sich in verschiedenen Gebäuden zerstreut. Seit dem Tode des Grafen Brühl 1837 hatte die Oberleitung gänzlich gefehlt. Gleichwohl war die Stellung eine sehr ansehnliche und vielbegehrte, und hochstehende Persönlichkeiten waren für dieselbe in Betracht gekommen. Die Umgebung des Königs wünschte dafür den Grafen Blanckensee, der Kronprinz, auf den in dieser Frage am meisten ankam, neigte zu Karl Josias Ritter v. Bunsen. Kein geringerer als Alexander v. Humboldt war es, der die Wagschale zu Gunsten v. Olfers' sinken machte. Er kannte den vielseitig begabten, reich gebildeten und strebsamen Mann seit Jahren und liebte es, wissenschaftliche Fragen der verschiedensten Art mit ihm zu erörtern[1]. Er hatte sich auch hinsichtlich seiner praktischen Leistungsfähigkeit in ihm nicht getäuscht. Dreißig volle Jahre hat Ignaz v. Olfers sein ehrenvolles Amt mit Ehren getragen. Schon bei Friedrich Wilhelm III. erwarb ihm seine außerordentliche Geschäftsgewandtheit und sein Verwaltungstalent volle Anerkennung; zu Friedrich Wilhelm IV. trat er schon nach kurzer Zeit des Zusammenwirkens in ein näheres Verhältnis des Vertrauens und der Wertschätzung. Unter v. Olfers wurde das Neue Museum erbaut und der Plan, die Spreeinsel hinter dem Museum zu einer Freistätte für Kunst und Wissenschaft umzuschaffen, glücklich zur Ausführung gebracht. Nachdem die neuen Räume gewonnen, konnten die Sammlungen vereinigt und geordnet werden. Auch das Beste von dem, was v. Olfers in Brasilien gesammelt, fand hier seinen Platz. Mit dem Interesse für alle Gebiete der Naturwissenschaft verband v. Olfers aber auch den feinen Sinn für Kunst. Gemäldegalerie und Kupferstichsammlung wurden um vieles bereichert, den antiken Skulpturen große Aufmerksamkeit zugewendet, die Plastik aller Zeiten und Kulturvölker durch eine gutgewählte Zusammenstellung von Gipsabdrücken zur Anschauung gebracht, die Gipsformerei mußte dafür eigens ausgebildet und organisiert werden, das Münzkabinett und die Museumsbibliothek kamen darüber nicht zu kurz; auf die Ethnologische und Nordische Abteilung konnte v. Olfers sich etwas zu gute tun, besonders aber rühmt man seine Sorgfalt für die würdige Vertretung der mittelalterlichen Kunst und für die Plastik der Renaissance. Längere amtliche Missionen im Ausland wie zur Weltausstellung nach London 1854, nach Paris 1858 brachten immer neue Anregungen. Olfers war zugleich Mitglied der preußischen Akademie der Wissen-

[1] Vgl. E. W. M. v. Olfers, Briefe Alexander v. Humboldts an Ignaz v. Olfers, Nürnberg-Leipzig (o. J.), U. E. Sebald.

schaften und als solches Humboldts Kollege. Neben seinen vielverzweigten Verwaltungssorgen fand er noch Zeit zu zahlreichen schriftstellerischen Arbeiten über naturwissenschaftliche, archäologische und kunstkritische Themata. Die von Lepsius unternommene wissenschaftliche Expedition durch Ägypten und Nubien 1842 bis 1845 hatte seiner verständnisvollen und eifrigen Unterstützung vieles zu danken. Auch um die von Friedrich Wilhelm IV. veranstaltete Herausgabe der Werke Friedrichs II. von Preußen hat sich v. Olfers durch Leitung der künstlerischen Ausstattung verdient gemacht. Ein Schlaganfall, der den 76jährigen Greis 1869 befiel, nötigte ihn endlich nach 53 Dienstjahren, um die Dienstentlassung einzukommen, die ihm am 3. Mai 1869 in ehrenvoller und schonendster Weise bewilligt wurde. Er starb am 23. April 1872, wenige Monate vor Vollendung seines 79. Lebensjahres. Der treue Freund seiner Seele, Geistlicher Rat Eduard Müller, hielt ihm die Leichenfeier [1].

Briefe, die dieser merkwürdige und vielfach verdiente Mann einst von seinem Gesandtschaftsposten in Rio de Janeiro 1827 und 1828 in die Heimat geschrieben hat, sind von seinem Sohne, Sanitätsrat Dr Ernst Werner Maria v. Olfers in Königsberg, der Redaktion dieser Zeitschrift behufs Verwertung liebenswürdig zur Verfügung gestellt worden zugleich mit vielen wertvollen Erläuterungen. Auf dem so anvertrauten Material beruht größerenteils die vorliegende Veröffentlichung.

Die Briefe selbst, wenn auch in Färbung und Schattierung den unfertigen Anschauungen des damaligen jungen Diplomaten entsprechend und in manchen Punkten dem katholischen Empfinden fremd, bieten doch Gehalt und historisches Interesse genug, um einen wörtlichen Abdruck zu rechtfertigen. Spiegeln sie doch ein Stück preußischer Zeitgeschichte aus den Tagen Friedrich Wilhelms III., aus jener triebkräftigen Periode, da das wiedererstarkende Preußen anfing, seinen Platz unter den Weltmächten einzunehmen und mit den transozeanischen Ländern weit ausschauende Handelsverbindungen anzuknüpfen. Zugleich werfen diese Berichte Licht auf den Beginn der später so stark angewachsenen deutschen Einwanderung in Brasilien. Ohnehin hat die Reise, die Prinz Heinrich von Preußen vor kurzem nach den Ländern Südamerikas unternahm, die Erinnerung an diese Dinge wieder aufgefrischt und ihre Bedeutung für die vaterländischen Interessen neu und in verstärktem Maße hervortreten lassen.

Beachtenswert sind diese hier zum erstenmal veröffentlichten Briefe aus Brasilien aber schon wegen der Persönlichkeiten des Schreibers und des Adressaten. Letzterer, Friedrich August v. Staegemann, geb. 1763, gest. 17. Dezember 1840,

[1] Die letzten Jahre waren traurig, der einst so rührige Mann mußte fast unbeweglich und wie betäubt seine Tage hinbringen, während er von diesem seinem traurigen Zustand ein ziemlich klares Bewußtsein zu haben schien. In der Angabe seines Todesdatums herrscht eine gewisse Unsicherheit. In der Vorrede zu den Briefen Alexander v. Humboldts an Ignaz v. Olfers wird der 23. August 1872 angegeben, es ist wohl kein Zweifel, daß der 23. April 1872 der Todestag war. Vgl. [H. Abeken], Hedwig v. Olfers, Berlin 1914, 502.

um die Wiedererhebung des preußischen Staates nach der Katastrophe von 1806 hervorragend verdient, zählt zu den tüchtigsten preußischen Staatsmännern jener Periode, der Typus des preußischen Beamten alter Zeit und strenger Monarchist.

Mit der juristischen Schulung und den Eigenschaften eines umsichtigen Finanzmannes vereinigte er poetische Anlage und ausgedehnte literarische Bildung. Als rascher und geschickter Arbeiter hat er auf den verschiedensten Gebieten seinem König die wesentlichsten Dienste geleistet, was dieser durch Verleihung des Adels 1816 und andere persönliche Auszeichnungen, insbesondere aber durch die Bewahrung eines stets ungeminderten Vertrauens, auch anerkannt hat. Sein ausgedehnter, wichtiger und für die damaligen preußischen Bureaukratenkreise charakteristischer Briefwechsel ist zum großen Teil veröffentlicht von Franz Rühl im dritten Bande der Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Preußens unter Friedrich Wilhelm III. (Leipzig 1902). Diesem Werke sind die Stücke aus Staegemanns Briefen an v. Olfers entnommen, die des volleren Verständnisses halber hier unter die Schreiben des letzteren eingereiht worden sind.

Olfers an Staegemann. Rio de Janeiro, 9. August 1827.

Es ist mir kürzlich schlecht mit der Zeit zum Briefschreiben gegangen, lieber Vater, und leider Ihnen auch. Ich hoffe, daß einer der nächsten Briefe mich dafür entschädigt. Hedwigs[1] Briefe enthalten so viel Erfreuliches über sie selbst und die Kinder, daß ich sie nicht oft genug wiederlesen kann. Herr Dr Wilde[2], welcher mit dem letzten Paketboote angekommen ist, hat mir auch viel erzählt. Herr Théremin[3] ist nun schon fast einen Monat unterwegs und wird wohl lange vor diesem Briefe in Berlin ankommen. Ich verlasse mich auf die gütigen Gesinnungen des Grafen B.[4] und Herrn v. S.[5] und auf Ihre freundliche Hilfe, um so bald als möglich von hier wieder zurückzukommen und besonders recht früh über das Wann und Wie Nachricht zu haben, damit ich meine Vorkehrungen treffen könne, auf den Fall, daß der Kaiser nach dem Süden reist. Ich habe zum Schreiben an Philipsborn[6] wegen meiner Anweisung noch nicht kommen können, und mit diesem Jahre wäre der Kredit zu Ende, wenn ich auch nicht mehr brauchte, als mir angewiesen

---

[1] Hedwig v. Olfers, geb. v. Staegemann, bildete einen höchst anregenden Mittelpunkt aller Kreise der Berliner Geselligkeit. Sie war am 11. Mai 1799 geboren und starb 11. Dezember 1891. Vgl. das von ihrer Tochter Hedwig v. Abeken veröffentlichte Werk: Hedwig v. Olfers geb. v. Staegemann. Aus Briefen zusammengestellt. Berlin 1914.

[2] Im Briefwechsel Alexander v. Humboldts mit v. Olfers werden zwei verschiedene Träger dieses Namens erwähnt: ein vielgereister und gelehrter Arzt aus Dublin (1840) und ein in preußischem Staatsdienst befindlicher Kgl. Oberregierungsrat (1839) Dr Wilde; vermutlich handelt es sich um letzteren.

[3] Friedrich v. Théremin, preußischer Generalkonsul in Rio de Janeiro.

[4] Christian Günther Graf v. Bernstorff, geboren 1769 zu Kopenhagen, trat 1818 aus dem dänischen Staatsdienst als Minister der auswärtigen Angelegenheiten in den preußischen Staatsdienst über.

[5] Geheimer Regierungsrat v. Schöning, im Kabinett des König.

[6] Philipsborn, Geheimer Legationsrat, im Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten.

ist. Die Herren werden, denke ich, billig sein und mir 1500 Pfd Sterling — das Wenigste, was irgend einer meiner Kollegen jährlich hat — bewilligen, ohne daß ich erst eine Bettelhymne anzustimmen brauche, wie die melodischen Ave Maria-Sänger an den katholischen Wallfahrtstraßen. — Ich komme geradenwegs zurück. Nordamerika wäre freilich der Mühe wert zu sehen, aber ich habe keine Zeit dazu, sobald die Zeit mein eigen ist. Worauf ich fürs künftige hinarbeiten soll, weiß ich wahrlich nicht, und überlasse die Bestimmung Ihnen gern ganz und gar. Mein Wunsch ist, eine Stelle zu haben, die mich und die Meinigen anständig nährt, ohne daß ich zu viel Aufmerksamkeit auf das tägliche Brot verwenden muß. Arbeit scheue ich nicht, wiewohl ich mich auch ohne sogenannte Arbeit recht gut zu beschäftigen weiß. Aber es ist billig, daß man im Staate, der doch manches Herrliche fördert, was in den Wäldern nicht wächst, mit Hand anlege, besonders wenn man gerade dafür von der Gemeinde bezahlt wird. Die Stelle im Ministerium ist nach den neuern Instruktionen zu schlecht, als daß man sie als Ziel suchen könnte: sonst nähme ich sie gern, damit Hedwig in Ihrer Nähe sein könne. Daß Gr. L.[1] sie sucht und erhält, ist mir wahrscheinlich, er folgt dann B.s[2] Weg, welcher gut zu führen scheint, vollends jemand, der nicht auf größeres oder geringeres Gehalt sehen darf. Da ich der Ältere im Dienst bin (seit 1816), so könnte mir seine Beförderung dazu helfen, dem Namen nach einen Schritt weiter zu tun. Ich habe es immer erwartet, daß er seiner Familienverbindungen wegen mir vorkommen werde. Das Gelingen des beharrlichen Suchens unseres Martens[3] wirkt hierbei auch nachteilig. Mir scheint, daß man, nachdem ich hier ausgehalten und zustande gebracht habe, was ich sollte, doch wohl kein geringeres Wartegeld in Ermangelung einer Stelle bieten kann, als 2000—3000 Taler. Doch, wie gesagt, ich kann von hier aus nicht darüber urteilen und überlasse Ihnen gern alles, nur möchte ich gern vorher erfahren, was man fürs künftige mit mir vorhat, damit ich bei der Abreise meine hiesigen Einrichtungen danach treffen kann. — Wir haben noch zwei Paketboote, die in kurzem nach Europa zurückkehren, ich hoffe, eines von diesen wird mir mehr Zeit gönnen zum Schreiben. Sollte Gr. Fl.[4] in Berlin sein, so grüßen Sie ihn, ich schriebe ihm gern, kann aber keinen Augenblick finden. Ich muß schnell meinen Brief schließen und dann beim Bremenser Senator[5] (populusque ist daheim geblieben) zu Mittag essen. Dem Minister Stein bitte ich mich zu empfehlen. Ihr v. O.

---

[1] Graf Lottum. Graf Friedrich Wylich und Lottum, geb. 1796, zuerst Offizier, trat in das Auswärtige Amt über und starb 1847 als Gesandter im Haag.

[2] Heinrich v. Bülow, geb. 1792 in Schwerin, Schwiegersohn Wilhelm v. Humboldts, 1827—1841 Gesandter in London, 1842—1845 Minister des Äußern, gest. 1846 zu Tegel.

[3] Karl v. Martens, geb. 1790 zu Frankfurt a. M., gest. 28. März 1863.

[4] Graf Flemming, 1816 preußischer Gesandter in Rio de Janeiro, wo v. Olfers sein Legationssekretär war, dann in Lissabon, 1823 in Neapel mit v. Olfers als Legationsrat, gest. zu Arnsberg am 8. Oktober 1827.

[5] Der „Bremenser Senator" dürfte Goeden sein, der sich als Gesandter der Kurie der vier freien Städte Hamburg, Bremen, Lübeck und Frankfurt a. M. zu dem gleichen Zwecke wie v. Olfers in Rio de Janeiro aufhielt.

Staegemann an Olfers. Berlin, 3. Dezember 1827[1].

Endlich, liebster Olfers, ist die Ratifikationsurkunde[2] so weit gediehen, daß sie Ihnen überreicht werden kann, und der Überbringer dieses Briefes soll noch heute oder morgen nach Hamburg abgehen, um mit dem bereits segelfertigen Schiff der Seehandlung nach Rio zu segeln. . . . Das Interessanteste für Sie wird Ihre Rückberufung sein, über die ich in diesen Tagen viel mit Philipsborn verhandelt habe, der sehr große Lust hatte, Sie in der Erwartung, daß der Kaiser von Brasilien hier einen Gesandten ernennen werde, dort zu lassen. Diesem habe ich gänzlich widersprochen und Ihre Zurückberufung wird unfehlbar erfolgen, welche Zeitbeschränkung aber diese Verfügung enthalten werde, weiß ich in diesem Augenblick noch nicht, da gestern hierüber noch keine Entschließung gefaßt war. Philipsborn war der Meinung, daß Sie noch den künftigen Sommer würden dort bleiben müssen, um wegen der Ausführung des Traktats bei der Ankunft preußischer Schiffe zugegen zu sein und zu sehen, wie sich derselbe praktisch gestalte, zumal der Konsul auch abwesend wäre. Ich habe dieses für das erste Mal eingeräumt, und da nunmehr durch das Schiff der Seehandlung bei Ihrer Anwesenheit die Bahn gebrochen wird, behauptet, daß Ihrer Abreise mit dem Frühjahr nichts im Wege stehen könne. Der Herr Graf v. Bernstorff, mit dem ich mehrere Male über diesen Gegenstand gesprochen, hat mir die möglichste Beförderung unserer Wünsche zugesagt, und ich hoffe, die Verfügung wird diesem gemäß um so eher erfolgen, als doch Herr Théremin einen Stellvertreter für die Konsulatsgeschäfte zurückgelassen hat, von dem man die den preußischen Schiffen nötige Hilfe wird erwarten dürfen. . . . Es hat mir geschienen, als ob Philipsborn ein Interesse dabei hätte, Sie noch länger von hier zu entfernen, und doch kann ich es nicht einsehen, da Sie seiner eigenen Stellung niemals in den Weg kommen können. Eichhorn[3] ist ganz dafür, daß Sie je eher je lieber zurückkommen.

Die betrübende Nachricht von Gf. v. Flemmings[4] Tode haben Sie erhalten. Wir sind hier alle sehr überrascht worden, aber die indischen Priester singen: Wir tragen die Jungen, noch eh' sie's gedacht!

Herzliches Lebewohl. Totus tuus Staegemann.

Staegemann an Olfers[5]. Berlin, 3. Oktober 1827.

Mit ungemeiner Freude, liebster Olfers, habe ich Ihre Nachricht von dem Abschluß Ihres Geschäfts mit der brasilianischen Regierung vernommen. Daß ich, was an mir liegt, zu Ihrer baldigsten Rückkunft beitragen werde, versteht sich von selbst, zumal da ich um Hedwigs willen wünsche, daß sie bald mit Ihnen wieder vereinigt werde. Sie ängstigt sich mit den Kindern so sehr ab, daß Ihre Teil-

---

[1] Vgl. F. Rühl, Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Preußens unter Friedrich Wilhelm III. III 2, 380. Die Briefe zwischen Berlin und Rio de Janeiro waren damals 70 Tage und länger unterwegs.

[2] Die Ratifikationsurkunde des Handelsvertrages, den v. Olfers abgeschlossen hatte.

[3] Johann Albrecht Friedrich Eichhorn, geb. 1779 zu Wertheim, seit 1800 in preußischen Diensten, Mitglied des Staatsrats, 1813 Direktor im Ministerium des Auswärtigen, 1840—1848 Kultusminister, gest. 1856.

[4] Vgl. oben S. 297 Anm. 4. v. Olfers hatte Flemming in seinem Brief vom 9. August grüßen lassen.

[5] Rühl, Briefe und Aktenstücke III 2, 375 f.

nahme ein dringendes Bedürfnis für sie wird. Die mannigfache Hilfe, die ihr im elterlichen Hause widerfährt, kann darin nichts Wesentliches remedieren. . . .

Man erwartet hier mit Neugier die Auflösung der griechischen Sache, in der jetzt die Würfel auf dem Tisch liegen. In der Majorität scheint man auf die Erhaltung des Friedens, also auf die Nachgiebigkeit des Diwans zu rechnen. Krieg wünscht jetzt gewiß niemand, am wenigsten die Regierungen; ob der Kaiser Nikolaus nicht durch die Stimme der Geistlichkeit einen entscheidenden Schritt auch gegen eigene Wünsche und Wünsche der andern Höfe werde tun müssen, wird man zu erwarten haben. . . .

Unsere Provinziallandtage sind dieses Jahr für Posen, Schlesien und Sachsen wieder in Aktivität gesetzt; Posen zum erstenmal. Für einen der Posenschen Kreise hat die Teilnahme suspendiert werden müssen, weil die Kreisstände beharrlich ihre Wahl auf einen Mann richteten, der wegen Teilnahme an der bekannten Verschwörung in Untersuchung und verhaftet ist. Von dem bösen Willen dieses einen Kreises läßt sich nicht auf den guten Willen der andern schließen. Wahrscheinlich ist diese Mißstimmung der Grund, weshalb der König, ungeachtet des Wunsches des Fürsten Radziwill [1], Bedenken gefunden, den erledigten Erzbischöflichen Stuhl von Gnesen für den Dompropst v. Wolicki (auch nach meiner Meinung sonst der Tüchtigste) zu bestimmen, weil er ein polnischer Patriot ist. Schmedding [2] sagte mir, daß der Bischof von Kulm, Herr v. Matthy [3], vorgeschlagen werden würde. — Der König hat sich mißfällig darüber geäußert, daß Ihre westfälischen Landsleute ihre Söhne auf der Jesuitenschule zu Brieg erziehen lassen. Herr v. Vincke [4] meint, es sei eine Art von Notwendigkeit, weil die Eltern aus den höheren Ständen selbst zu unerzogen wären, um ihre Kinder zu erziehen, und Pensionate für Katholiken nicht existierten. Unter den Eltern befindet sich auch Herr B. v. Ketteler [5], der einen Sohn bei den Jesuiten erziehen läßt. Einen Buben haben die Jesuiten wiedergeschickt, weil er sich nicht fügen wollte.

Herzliches Lebewohl. Totus tuus Staegemann.

---

[1] Fürst Anton Heinrich Radziwill, geb. 1775, vermählt 1796 mit Prinzessin Louise Friederike, Tochter des Prinzen Ferdinand von Preußen, 1815 preußischer Statthalter im Großherzogtum Posen, gest. 1833 in Berlin.

[2] Johann Heinrich Schmedding, geb. zu Münster 1774, 1797 Professor des kanonischen Rechts daselbst, wurde 1809 auf v. Vinckes Veranlassung vortragender Rat im preußischen Kultusministerium. 1841 Vorstand der neuerrichteten katholischen Abteilung, gest. 18. April 1846.

[3] Ignaz Stanislaus v. Matthy, geb. 1765 zu Kobierzyn in Westpreußen, 1811 Schul- und Konsistorialrat in Marienwerder, 1824 Bischof von Kulm, gest. 20. Mai 1832.

[4] Friedrich Wilhelm Ludwig v. Vincke, geb. 1774 zu Minden, 1804 Kammerpräsident zu Münster, hatte die Verwaltung von Westfalen für Preußen. Er ward 1815 Oberpräsident und starb am 2. Dezember 1844.

[5] Gemeint ist Freiherr Friedrich v. Ketteler-Harkotten, Landrat im Kreise Warendorf und Deputierter des Westfälischen Provinziallandtags, in Staegemanns Briefwechsel kurz als B. (= Baron) Ketteler bezeichnet. Er hatte die Ernennung des Königs zum Kammerherrn angenommen und bei der Vermählung des Prinzen Karl im Mai 1827 seines Amtes als solcher auch tatsächlich gewaltet. Der Sohn, um welchen es sich hier handelt, ist der 1811 geborene Wilhelm Freiherr v. Ketteler,

Olfers an Staegemann. Rio de Janeiro, 1. Oktober 1827.

Endlich ist das Schreiben des Grafen v. Bernstorff wegen der abermaligen Zahlung von 2000 Talern (woraus die edle Seehandlung 285 £ St. gemacht hat[1]) durch einen Kauffahrer (!) von London angekommen. Ich werde mich mit dem Gelde etwas bequemer einrichten können, damit ich für die letzten Monate (es ist noch eine lange Zeit) womöglich mehr Ruhe und Ordnung im Hause habe. Das Schreiben quaest. ist sehr trocken abgefaßt, indessen könnte es doch aus der Feder unseres Freundes Philipsborn sein, ich habe daher gar nicht getan, als sei mir etwas aufgefallen, obwohl es die Freude über den Empfang des Geldes sehr gedämpft hat, besonders da ihm zwei andere Ministerialdämpfer, auf welche ich noch antworten muß, vorhergegangen waren. Ich habe mehrmals an Philipsborn wegen der gezogenen 500 £ St. geschrieben, weil dies Paketboot vielleicht schneller ankommt als das letztere, und ihm auseinandergesetzt, soviel es ohne die größte Langeweile für ihn und für mich sich tun ließ, daß ich unter 1500 £ St. des Jahres nicht auskommen kann. Die 285 £ der Einrichtung haben hiermit nichts zu tun, sonst wäre es ein trauriges Wohlwollen. Mit Geld werde ich doch nicht zurückkehren, höchstens mit einigen silbernen Gabeln und Löffeln; die hatte ich aber mehr und besser vor dem Verlust[2] und das Ministerium hatte nichts dazu bezahlt. Ich hoffe, der Minister und Philipsborn werden billig sein, und wenn sie es nicht sind, können sie mich doch nicht in der Verlegenheit sitzen lassen, und haben immer den Rekurs, es mich nach meiner Zurückkunft entgelten zu lassen. Dergleichen Gedanken suchen mich oft auf und bereiten mir, vereint mit der Furcht, daß man in Berlin mit meiner Zurückberufung zögert, und mit den tausend Unannehmlichkeiten des Haushalts eine fast immerwährende Folter. Wenn eins der nächsten Paketboote nur wenigstens einige Hoffnung gäbe, so würde mir das schon eine große Erleichterung sein. — Herrn Wildes Abreise habe ich Ihnen wohl geschrieben, er ist mit einem französischen Schiffe nach Havre gegangen und denkt gegen Weihnachten wieder zu Hause zu sein. Er kann Ihnen wenigstens von mir erzählen, wenn er auch sonst zu Weihnachten nichts bringt. Ich wollte, ich wäre selbst dort, es ist schon der zweite Weihnachten, den ich entbehre, und statt Schadloshaltung, die schwerlich zu geben wäre, habe ich nichts als Verdruß und Sorge. Mina[3] hat

---

der nachmalige Bischof von Mainz, der 1824—1828 im Kolleg der Jesuiten zu Brieg erzogen wurde. — Staegemann kommt in seinem nächsten Briefe 3. Dezember 1827 auf die Sache zurück: „Ich weiß nicht, ob ich Ihnen von der Mißbilligung des Königs in Bezug auf die Erziehung der jungen Edelleute in Westfalen und den Rheinprovinzen in den Jesuitenschulen geschrieben habe. Auch B. v. Ketteler läßt einen Sohn dort erziehen. Vincke meint, es wäre eine Art unglücklicher Behelfe, weil die westfälischen Edelleute selbst so wenig erzogen wären, daß sie ihren Kindern keine häusliche Erziehung geben könnten und Hauslehrer katholischer Konfession sich nicht finden." — Über die treffliche Erziehung der v. Kettelerschen Kinder vgl. Pfülf, Bischof v. Ketteler I (1899).

[1] 285 £ sind = 2566 Taler 20 Groschen, die „edle Seehandlung" hat also etwas zugelegt.

[2] Die in Rede stehende Zahlung ist darauf begründet, daß das Schiff, welches v. Olfers Gepäck überführte, vor dem Hafen von Rio de Janeiro gescheitert war.

[3] Sein ältestes Töchterchen, geb. 1824.

ganz recht mit ihrer Verwechslung, Weihnachten ist aller Welt Geburtstag und Wiedergeburtstag, die einzelnen sind mir höchst langweilige Schrittzähler des Mückenlebens, wiewohl sie sich mit ihren Blumen und Kränzen nicht übel ausnehmen, ich sehe es auch nur aus der Ferne so an und würde in der Nähe lustig mitfeiern. — Ist denn die Staatszeitung[1] nun wirklich tot? Es wäre schade. Wir mögen machen, was wir wollen, wir müssen doch am Ende eine Preßfreiheit mit vernünftigen Restriktionen einführen und für niemand wäre eine Staatszeitung, die aber nicht so handgreiflich es sein müßte, nützlicher als gerade für uns, und ebenso wie jene für niemand weniger gefährlich. Eine Staatszeitung in wahrhaft preußischem Sinn zu schreiben, wäre eine schöne Aufgabe. — Tausend Grüße der Mutter, Horns[2] und allen Freunden. Ihr J. v. Olfers.

Olfers an Staegemann. Rio de Janeiro, 10. November 1827.

Die Tage verfliegen und das Jahr nähert sich seinem Ende. Mit dem nächsten Frühling darf ich wohl hoffen, Sie wiederzusehen, lieber Vater. Ich wüßte wahrlich nicht, was dazwischenkommen könnte, und doch mache ich mir selbst Besorgnisse genug. Die Rückreise ist die Hauptsache, alles übrige ist Nebensache. Von hier fortzukommen ist auch schon ein Gewinn, doch darf ich das nicht laut sagen, um Nachfolger zu haben, und gewiß ist ein Aufenthalt von einigen Jahren für jemand, dessen Interesse nicht anderswo liegt, als Erfahrung ganz eigener Art wünschenswert. Zum Frieden mit Buenos Ayres[3] ist noch keine Aussicht, obschon man dort auf dem letzten Loche pfeift. Silber steht zum Papier wie 174, und ein Paar

---

[1] Staegemann hatte an v. Olfers (11. April 1827) geschrieben: „. . . ich mußte meinen Vortrag über die Fortdauer der Staatszeitung oder ihre angemessene Einrichtung (von welcher letzteren ich keine Vorstellung habe) aussetzen. Ich sehe jedoch nicht ein, was man besseres tun könne, als sie abzuschaffen, womit auch der König ganz einverstanden ist." — Die „Allgemeine Preußische Staatszeitung", das offizielle Blatt der Regierung, wurde 1818 durch den Staatskanzler Fürsten Hardenberg begründet und begann mit 1. Januar 1819 ihr Erscheinen. Es war ein Zeichen großen Vertrauens, daß der Fürst die Leitung des neuen Unternehmens Staegemann übertrug. Dieser übernahm indessen den Auftrag sehr ungern, und die „Staatszeitung" ist auch lange Zeit sein Sorgenkind gewesen. Im August 1820 mußte Staegemann dem Einflusse Kamptzs weichen und die Redaktion an den unter dem Pseudonym H. Clauren bekannten Carl Heun abgeben. Im Jahre 1827 hatte der in diesen Briefen mehrfach erwähnte Geheime Rat Philipsborn die Leitung übernommen. Doch ging seitdem die Zeitung abwärts.

[2] Frau v. Horn war die Halbschwester der Frau v. Olfers aus der ersten Ehe ihrer Mutter mit Herrn v. Graun.

[3] Seit 1825 führte die Argentinische Republik Krieg mit Brasilien wegen der damaligen brasilianischen Provinz Banda Oriental, auf welche sie Ansprüche erhob. 1826 war es in Buenos Aires gelungen, eine Verfassung zustande zu bringen, durch welche eine starke Zentralgewalt eingesetzt wurde. Rivadavia wurde als Generalkapitän zum Präsidenten der La Plataföderation erwählt. Der junge Kaiserstaat Brasilien hat in diesem Kriege nicht viele Lorbeeren erworben, denn es gelang Rivadavia, ihn am 28. August 1828 zur Abtretung der Banda Oriental mit Montevideo zu zwingen. Sie bildete fortan unter dem Namen Uruguay eine selbständige Republik im Verbande der La Platastaaten.

Schuhe kostet 20 Piaster Papier. Hier soll ein neuer Finanzminister mit neuen Finanzgesetzen Wunder tun. Ich bin ein ungläubiger Thomas, ginge aber gern früher weg, ehe ich meine Finger in die Wundmale legen kann. In nicht völlig einem Jahre, welches ich nun hier zugebracht habe, sind die notwendigsten Artikel über das Doppelte ihres Preises gestiegen, Gold, selbst Kupfer ist rar, und wenn der neue Finanzier nicht sorgfältig zu Werke geht, so könnte leicht das einzige Tauschmittel, die Banknoten auf die Hälfte ihres Wertes und darunter fallen.

Vom Rheine sind einige hundert Kolonen angekommen, meistens brave Leute, Handwerker und Landbauer. Die holländischen Schiffsführer haben sich hierbei schlecht gehabt und die armen Leute sehr geprellt. Da ihnen die Beweise fehlen, so kann ihnen schwerlich Recht geschaffen werden. Es freute mich, diese Neupreußen sagen zu hören, wären wir in Preußen, so sollte uns das Recht nicht fehlen. Viele meinten auch, das Land hier sei recht schön, es gäbe aber doch nur ein Deutschland. Sie werden zum Teil nach Rio Grande, zum Teil nach Espirito Santo (nördlich von Rio) geschickt. Unsere Kammern werden nun bald wieder unter Schloß und Riegel gelegt, es ist auch wohl Zeit, denn die jungen Leute werden sehr unruhig und die alten Herren schlafen beinahe ein. Der Papst muß sich vorzüglich über die diesjährigen Verhandlungen freuen: Examination seiner Bullen, Aufhebung der Klöster, Heirat der Priester sind interessante Punkte für ihn; die beiden letzteren Punkte sind nur berührt worden, aber mit Kolben. Die Leute sind fleißig im Gesetzmachen gewesen und freuen sich wie Kinder über die Anzahl der Nummern. Heraklitische Einfälle könnten einem eher dabei kommen.

Ich muß abbrechen, um die Briefe fortzuschicken. Den herzlichsten Gruß Ihnen und der Mutter zum neuen Jahr. Ihr J. v. Olfers.

Olfers an Staegemann. Rio de Janeiro, 2. Dezember 1827.

Das neue Jahr hat, hoffe ich, lieber Vater, in Ihrem Hause besser angefangen als bei mir. Hedwig wird Ihnen erzählen, wie das Paketboot im Hafen war und ich doch erst gestern spät abends meine Briefe bekam, indessen war noch ein anderes und zwar in 35 Tagen angelangt. Es brachte mir freilich frische Nachricht bis zum 21. November von London, aber nur die, daß vom Ministerium für mich nichts eingegangen sei als ein großes Paket, enthaltend das — Hof- und Staatshandbuch und Gesetze über Rheinische Stände und Büchernachdruck, die wohl notwendiger für mich waren als einige Zeilen Antwort. Also vom 27. September bis zum 21. November hatten die Herren nicht Zeit, die paar Blätter einer Ratifikationsurkunde abschreiben zu lassen! Wollten sie an diese herkulische Arbeit nicht gehen, so konnte doch irgend einer im wohlbekannten altägyptischen Stil [schreiben], wann sie sotanes großes Opus abzuschicken gedächten, und wie, denn darüber wird auch wohl einige Monat überlegt werden. Und wenn auch dieses zu viel war, so hätte doch, ohne jemand zu kompromittieren, ein einfacher Empfangsschein abgehen können. So unbillig bin ich nicht, daß ich von den Herren verlangen sollte, auf meine und meiner Frau und Kinder Lage Rücksicht zu nehmen. Davon steht nichts in den Akten, und da ich jetzt nur zu klar sehe, wie wenig ihnen an der Sache lag und liegt, so kann ich von den Leuten, die mich vor der Entbindung meiner Frau zu ihrem Spaß auf eine weite Spazierfahrt schickten, auch jetzt nichts anderes als ähnliche langweilige Possen erwarten. Denn daß nur noch ein Paketboot mit Gewißheit vor Ablauf des gesetzten Ratifikationstermins hier ankommen kann, darf man bei so erhabenen, olympisch-ruhenden Geistern nicht als Beweggrund anführen.

Ich komme durch diesen Verzug einer bestimmten Entscheidung über meine Rückreise in mancherlei Verlegenheit und habe namentlich deswegen (indem ich mein Haus nicht früh genug abgeben kann usw.) viele schwere Ausgaben, welchen durch ein paar Zeilen vorgebeugt worden wäre. Ich reise gewiß, sobald nur immer ich kann, besonders da ich sehe, daß meine teuern Freunde im Amt mir nur zu teuer sind, aber statt alles von früh an gehörig einrichten zu können, werde ich es nun übereilen müssen und auch dadurch viel Ärger, Mühe und Verlust haben. Die Seehandlung hat es gemacht, wie zu erwarten stand. Die Herren, die jährlich Tausende in die Tasche stecken, glauben 280 £ St. sei etwas Ungeheures für einen andern, und doch ist wohl einiger Unterschied, ob man nach Belieben in einem Garten wohnt oder in einem fremden Lande dem einmal als Anstand Festgesetzten folgen muß. Auf die 500 £ St., welche ich habe mehr nehmen müssen, um zu leben, wird schnell genug eine naseweise Antwort kommen, das ist eine ganz andere Sache, als ein Handelstraktat. Übrigens bin ich keineswegs stolz auf denselben. Ich weiß, daß ich erreicht habe, was sich damals erreichen ließ, daß, wenn ich nicht abgeschlossen hätte, Goeden[1] früher erwacht wäre, und die Hanseaten noch bis heute nicht fertig wären, und daß ich, was diese jetzt in Hinsicht der Schiffahrt voraus zu haben scheinen, auch eingeholt hätte, wenn man nur in Berlin hätte etwas weniger langsam zu Werke gehen wollen. Wie es über einen Monat sein wird, weiß ich nicht. Es heißt, die Prinzessin von Bayern[2] habe die Hand des Kaisers ausgeschlagen (denn vorher versprochen sein, ist eine rhetorische Form); wenn das ist, so muß ich mich darauf gefaßt machen, in der ersten Zeit nachher auf sehr geringen Einfluß zu rechnen. Kommen die drei Dosen nicht gleich mit, und sind sie nicht von gehörigem Werte, so sieht es auch schlecht aus, denn die Geschenke sind eigentlich das Ziel der Traktate. Ich hoffe noch immer, daß wenn Sie diesen Brief erhalten, alles längst in Ordnung ist, obgleich ich kaum zu sagen wage, daß ich es hoffe, nach so vielen Täuschungen und nach allen den Beweisen der geringen Teilnahme der Einzelnen an meinem Wohle, selbst da, wo ihm nichts entgegensteht. Daß Sie selbst keine Mühe gespart haben, die Herren in Bewegung zu setzen, glaube ich Ihnen, auch ohne daß Sie es selbst sagen, und wenn es auch nicht geholfen hätte, danke ich Ihnen doch von Herzen dafür. Zurückzukommen, je eher je lieber, ist mein Ziel, alles übrige ist Nebensache, um welche ich auch nicht einen Tag Verzögerung haben möchte, vollends jetzt, da mich die Leiden der kleinen Marie[3] und meiner Frau durch die Sorge für das Kind mit um so größerer Gewalt dort hinziehen. Ich würde selbst um Urlaub angehalten haben, wenn ich es der Geldverhältnisse wegen tun könnte: es würde mich aber in Schulden bringen, indem einmal die Verordnung wegen des erbetenen Urlaubes besteht. Ich mag den Gedanken gar nicht verfolgen, daß ich noch etwa bis Juni hier bleiben müßte.

---

[1] Bremischer Senator, Vertreter der Kurie der vier freien Reichsstädte.

[2] Die erste Gemahlin des Kaisers Don Pedro I., Leopoldine von Österreich, war am 11. Dezember 1826 gestorben. Die hier in Rede stehende bayrische Prinzessin ist wohl die jüngste Tochter Ludwigs I. von Bayern, unvermählt gestorben 1875.

[3] Das Kind, kurz nach des Vaters Abreise im Oktober 1826 zur Welt gekommen, war an einer Lungenentzündung schwer erkrankt.

den 3. Dezember.

Durch ein Schreiben Théremins aus Hamburg an sein hiesiges Haus habe ich erfahren, daß bis zum 12. November an die Abschickung des Traktates noch gar nicht gedacht werden sollte: übrigens hat er seines mir gegebenen Versprechens ungeachtet mir noch nicht geschrieben, sondern mich auf einen von Berlin aus über Antwerpen zu schickenden Brief verwiesen, der also schwerlich vor März ankommen wird. Ich habe zwar um *schnelle* Übersendung der Ratifikation gebeten, um eine Zeitlang *mit* meinem Nachfolger hier zu sein, und ihm überall Eingang zu verschaffen, welchen er sonst nur schwer finden möchte, doch das scheint alles gleichgültig zu sein. Indessen, meine ich, ist doch die Reise hierher kein Purzelbaum, den man zum Vergnügen der geehrten Herren gegen Bezahlung schießt. Was mich am grimmigsten macht, ist, daß ich nach Absendung der Sachen nun weiter nichts zur Beschleunigung tun kann, an Philipsborn habe ich geschrieben, aber das ist so gut, als wenn ich es nicht getan hätte; an Bülow[1], der hat meinen Brief nicht einmal ordentlich gelesen. — Das letzte Paketboot ist so schnell gekommen, daß wir erst zu Anfang Februar das folgende erwarten dürfen, und bei aller dieser langen Zögerung darf ich doch nicht einmal die Ankunft der Sachen hoffen. Mit dem 9. März geht aber der achtmonatliche Auswechslungstermin zu Ende, und schon jetzt nimmt man meine Entschuldigungslügen nur aus Mitleid oder Höflichkeit hin, ohne weiter zu fragen. Goeden[2] hat seine Ratifikation und Geschenke erhalten.

den 5. Dezember.

Ich hatte zufällig gehört, daß sich in Hamburg ein preußisches Schiff zur Ladung auf hier angelegt hat, jetzt sehe ich aus Briefen von dorther, daß es ein sehr großer Segler und ungekupfert ist und nicht ohne volle Ladung segeln wird. Wahrscheinlich hat der Kapitän noch keine großen Reisen gemacht und ist sonst ein dummer starrköpfiger Esel, das Schiff kommt gar nicht an oder macht eine schlechte Reise, und die Leute nennen das einen entscheidenden Versuch machen. Aber es paßt zum Übrigen. — Nach Buenos Ayres hätte ich wohl in der Zwischenzeit gehen mögen, jetzt auf keinen Fall möchte ich es noch. — Der Redakteur des Hof- und Staatshandbuches hat, wie es scheint, das Kaiserreich Brasilien noch nicht anerkannt.

den 7. Dezember.

Wir haben durch die schnellen Reisen der zuletzt angekommenen Schiffe die Nachricht von der großen muselmännisch-christlichen Seeschlacht[3] sehr früh gehabt und erwarten nun mit mehr als Neugierde die nächsten Nachrichten aus Konstantinopel. Hat das Volk keinen Aufstand machen können, so hat der Sultan sich wohl bequemt. Ein gemeinschaftlicher Krieg wäre noch besser, Rußland nähme Konstantinopel, Österreich einige Provinzen, England das Protektorat über Hellas, Frankreich die Barbareskenhäfen, wir das Königreich Polen als selbständiges und Mehemet Ali würde unabhängiger König von Ägypten und Wahabit. Wenn

---

[1] Heinrich v. Bülow, zurzeit preußischer Gesandter in London.

[2] Gesandter der freien Reichsstädte.

[3] Seesieg der vereinigten russisch-französisch-englischen Flotte unter Codrington über die türkisch-ägyptische Flotte in der Bai von Navarino am 20. Oktober 1827. Von den 82 türkischen Schiffen wurden 55 vernichtet.

v. Wolicki[1] in keine Verbindung verwickelt gewesen ist, so hätte man ihn immerhin den erzbischöflichen Stuhl einnehmen lassen sollen. Besser ein Patriot als ein ministerialis curiae Romanae. Matthy[2], denke ich, ist kein Kirchenstiefvater à la Schimonsky. Der König hat recht, darüber ungehalten zu sein, daß meine Landsleute ihre Kinder auf Jesuitenschulen außer Landes schicken. Ich sehe die Notwendigkeit davon durchaus nicht ein: es gibt Pensionate, die nur einer zweckmäßigen Einrichtung bedürfen, wenn sie nicht, wie es bei vielen der Fall gewesen, endlich ganz zu Grunde gehen sollen. Eins darunter ist ausschließlich für den Adel von E. B. v. Galen aus dem geplünderten Stadtschatze gegründet (das sogenannte Konviktshaus, von convivere, nicht convincere), und wer hindert die Kinder der Adeligen, an dem Gymnasialunterricht teilzunehmen, eine Wohnung und Aufsicht in einem Hause der Stadt wäre nicht so schwer zu finden, und Pensionate würden sich von selbst bilden. Der Grund ist, daß die Eltern verleitet werden, Jesuitenschulen zu suchen. Dieser Orden[3] hat schon mehr Kraft und eine breitere Wurzel, als die meisten glauben. Der Papst ist in seinen Schlingen, vorsichtiger gemacht durch die harten Erfahrungen des letzten Jahrhunderts, weiß er leise aufzutreten und dem Gegner, der ihn offen angreift, mit Proteischer Geschmeidigkeit zu entgehen. Es gibt nur ein Mittel für die Regierungen, ihre Schlangenlist zu entkräftigen, und das ist das Einfachste, nämlich sich von der graden Straße durch gar nichts abbringen zu lassen und vorzüglich für die Erziehung des Volkes und namentlich der Geistlichen zu sorgen, ohne daß hierin gerade eine Opposition erscheine. Niemand hat weniger von ihren Machinationen zu fürchten als wir, aber daß sie ganz besonders ein Auge auf die Rheinprovinzen und Westfalen haben, um den alten Sauerteig in diesen geistlichen Gefäßen neu aufgähren zu machen, das weiß ich

---

[1] Dompropst in Posen. Der erzbischöfliche Stuhl von Posen-Gnesen blieb fünf Jahre vakant und wurde 1831 durch Martin v. Dunin besetzt, der später wegen seines Vorgehens in der Mischehenfrage (1839) durch das Posener Oberlandesgericht abgesetzt und zu 6 Monaten Festung verurteilt wurde.

[2] Bischof von Kulm 1824—1832.

[3] Diese wie andere Bemerkungen in dem gleichen Briefe des katholischen Diplomaten an seinen protestantischen Schwiegervater lassen seine verschwommenen, halbprotestantischen und mit Vorurteilen belasteten Anschauungen in damaliger Zeit erkennen. Vorurteile ähnlicher Art waren auch sonst in manchen katholischen Kreisen, namentlich soweit sie dem preußischen Staatsdienste angehörten, weithin verbreitet. Auf v. Olfers mochte überdies die ganz portugiesische Umgebung in Rio de Janeiro eingewirkt haben, bei welcher die Eindrücke der Pombalschen Jesuitenverfolgung noch lebhaft nachklangen. Gerade während v. Olfers in Rio de Janeiro verweilte, erfolgte eine neuerliche Vertreibung des Ordens aus Brasilien. Um so mehr muß betont werden, das v. Olfers nachmals (von den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts an) zu mehreren deutschen Mitgliedern des Ordens in ein befreundetes Verhältnis trat und dem Orden seine ganze Achtung zuwandte. Sein Sohn, Sanitätsrat Dr v. Olfers, schreibt darüber: „Einige Stellen in den vorliegenden Briefen zeigen, daß er früher unter dem Einfluß seiner damaligen portugiesischen Umgebung stark gegen den Orden der Gesellschaft Jesu eingenommen war, er hat aber später seine Meinung in dieser Hinsicht vollständig geändert, wie er das auch in Wort und Schrift mehrfach öffentlich bekundete."

ebenso gewiß, als daß ihr Plan sich schon seit Jahren über die Neue Welt ausdehnt (Francia[1] ist kein Jesuit). In Paris habe ich ihnen zufällig in die theosophisch-alchimistische Küche geguckt[2], blieb aber leider nicht ganz Herr meiner Gesichts- und Zungenmuskeln bei all dem Teufelskram, sonst hätte ich wohl mehr erfahren. Was Vincke von der Unerzogenheit der adeligen Eltern sagt, beschränkt sich glücklicherweise auf das Herzogtum Westfalen, das sogenannte Sauerland, wo die Sitten einen ganz verdammten Beigeschmack haben, so daß ich den Namen eher davon ableiten möchte, als, wie unsere Historiker wollen, von Suer, Süder, Süden. — Die Berliner Jahrbücher[3] lese ich nur selten, abends, wenn ich etwas früher wie gewöhnlich nach Hause komme, und so bin ich erst jetzt an den Berzelius[4] gelangt. Eine Rezension Marheineckes[5] hat mir gefallen, weil sie vernünftiger und gehaltener ist, wie er sich sonst zu äußern pflegt. Er hat sehr viel dazu beigetragen, meinen Provinzialen Sg[6] so hoch ins Türmchen hinaufzutreiben, daß er jetzt Sachen entdeckt, die kein anderer Mensch träumt. Turin muß ein langweiliger Aufenthalt sein; aber wenn ich dadurch vorwärts kommen könnte, so ginge ich wohl hin. Die Waldenser wollte ich dem Könige schon gut in Schutz nehmen, ich liebe sie vielleicht mehr als er selbst. — Ich bin begierig auf den Ausgang des Schön-Nicoloviusschen Streites[7]. Wie hat aber Nicolovius eine solche Dummheit unterzeichnen können?

---

[1] José Rodriguez da Francia, geb. 1756 in der brasilianischen Provinz São Paolo, besuchte die von Franziskanern geleitete Universität Córdoba de Tucumán, ward dann Advokat, ließ sich in Asunción nieder und wurde 1814 zum alleinigen Diktator der Republik Paraguay erwählt. Er führte ein vollständig absolutes Regiment, unterdrückte jede Opposition mit blutiger Hand, hob alle Klöster auf und zog deren Güter ein. Er starb 1840.

[2] In was für eine Gesellschaft v. Olfers da hineingeraten sein mag, kann man nur vermuten. — Jedenfalls sind es keine Jesuiten gewesen, wenn die Leute sich auch vielleicht für solche ausgegeben haben sollten, um den fremden Beobachter zu mystifizieren.

[3] Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik.

[4] Kritik Pohls über Berzelius' Handbuch der Chemie.

[5] Philipp Konrad Marheinecke, Professor der Theologie zu Berlin, Hegelianer, gest. 1846.

[6] Heinrich Schmedding, vortragender Rat im Kultusministerium.

[7] Heinrich Theodor v. Schön, geb. 1773, wurde 1816 zum Oberpräsidenten von Westpreußen und 1824 zum Staatsminister und Oberpräsidenten der ganzen Provinz Preußen ernannt. Er war ein eifriger Verfolger der Kryptokatholiken, über deren, wie er meinte, gefährliche Umtriebe in den ihm anvertrauten Provinzen er fast in jedem seiner vielen Briefe an seinen Freund Staegemann klagt. Er starb 1856. — G. H. L. Nicolovius, Staatsrat, Direktor im Kultusministerium, geb. 1767, gest. 1839. v. Schön behauptet in einem Briefe an Staegemann (den 29. August 1827), in einem Erlaß des preußischen Kultusministeriums an die Regierung zu Marienwerder, den Nicolovius unterschrieben habe, sei die protestantische Ehe als Konkubinat bezeichnet, und beschuldigt diesen daraufhin (!) des Kryptokatholizismus. Diese Meinung hat v. Schön auch in einem weiteren Bekanntenkreise ausgesprochen, „indem er während des Landtages in Danzig an seinem Tisch unter mehreren Gästen erklärte, Nicolovius sei ein Katholik geworden, was diesem von seinem dortigen

Es ist schon traurig genug, wenn sich jemand zur Widerlegung derselben auf eine päpstliche Bulle stützen zu müssen glaubt. — Es scheint, die bayrische Prinzessin[1] hat nicht Lust hierherzukommen: mir scheint die Sache sehr annehmlich. Bei einiger Klugheit, welche die Prinzessin natürlich mitgebracht hätte, erwartete ihre Nachkommenschaft gewiß ein großes Los.

In Brasilien und der Umgegend sind viele Wohnungen. Nur jetzt gerade ist das Wohnen hier nicht sehr bequem. Gold und Silber ist lange verschwunden, kleine Bankbillets trotz ihrer Depreziation schwer zu haben, und Kupfergeld wird mit 24% Prämie für den täglichen Hausgebrauch gekauft. Meine Hausrechnungen drohen in geometrischer Progression zu steigen, ich wollte in jeder Hinsicht, ich hätte ausgerechnet. Leben Sie wohl, könnte ich doch hinzufügen: bis zum baldigen Wiedersehen. Ganz Ihr J. v. Olfers.

Staegemann an Olfers[2]. Berlin, 9. Dezember 1827.

Mein liebster Olfers! Ihr Brief vom 1. Oktober ist gestern hier eingetroffen, und da ich höre, daß mit der Schnellpost noch ein Brief nach Hamburg zur Beförderung mit dem Schiff der Seehandlung geschickt werden kann, so eile ich, Ihnen noch diese Zeilen zu schreiben.

Ihre Zurückberufung ist von Théremins[3] Rückreise, die man hier aufs eiligste zu betreiben mir zugesichert hat, abhängig gemacht. Als Grund ist mir dafür angegeben, daß von allen Seiten, sowohl durch die Kaufleute als durch die Staatsbehörden Klagen einliefen über den Mangel an Vertretung des diesseitigen Interesses in den amerikanischen Provinzen; man müsse also Bedenken tragen, Sie von Rio sofort zurückzurufen, weil alsdann niemand dort sei, der sich der preußischen Handelsinteressen annehme. Théremin wird auf keinen Fall vor dem Frühjahr abreisen; er ist noch nicht aus der Schweiz zurück, sobald er aber kommt, werde ich wegen der Anstellung eines Vizekonsuls (wie ich mit Eichhorn verabredet, der mich darin gewiß unterstützen wird, und auf den Sie zählen können) Rücksprache nehmen, und es wird dann doch so eingeleitet werden können, daß Sie im Frühjahr Ihre Rückreise antreten. . . .

Die Staatszeitung[4] gebiert so nach wie vor ihr Totes. Man hat längst daran gedacht, sie eingehen zu lassen; der König ist nicht dagegen, die Ministerien auch nicht, es scheint aber, als ob im auswärtigen Ministerium ein Interesse vorwalte,

---

Bruder berichtet und von ihm selbst offiziell anhängig gemacht ist" (Staegemann an Olfers den 11. April 1827). „Der König hat diesen Handel durch einen Verweis geschlichtet, den er Schön erteilt hat, wobei er Nicolovius die beabsichtigte gerichtliche Klage, als ungehörig, untersagt. Ganz vernünftig" (Staegemann an Olfers den 26. Juni 1827). Die Sache hat damals noch lange viel Staub aufgewirbelt und ist dann allmählich im Sande verlaufen. (Vgl. F. Rühl, Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Preußens unter Friedrich Wilhelm III., Leipzig 1902, III 1, 330 361.)

[1] Die als Braut für den verwitweten Kaiser in Aussicht genommene Tochter Ludwigs I. von Bayern. Vgl. oben S. 303 Anm. 2.

[2] Vgl. Rühl, Briefe und Aktenstücke III 2, 385.

[3] Preußischer Generalkonsul für Brasilien, zurzeit in Urlaub.

[4] Die seit 1819 bestehende „Allgemeine Preußische Staatszeitung". Vgl. oben S. 301 Anm. 1.

sie zu konservieren. In wahrhaft preußischem Sinn läßt sich eine solche Zeitung rebus sic stantibus nicht schreiben. Man hatte an den Wechsel der Redaktion gedacht, obwohl der jetzige Redakteur John recht gut ist, und ein Auge auf Varnhagen[1] geworfen, der sich aber diesen Kelch hat vorübergehen lassen. . . .

Aus Konstantinopel haben wir nichts Neueres. Noch waren die Gesandten nicht abgereist. Inzwischen dürfte es bei der Schwäche der Türken und der Österreicher zu einem Kriege schwerlich kommen, da es ohnehin im Interesse der Engländer und Franzosen nicht liegen kann, die Türken aus Europa zu jagen. Das wird freilich doch geschehen, weil es zu den Wegen der fortschreitenden Zivilisation gehört, und daß die Moslemin Christen werden, ist doch schwer zu erwarten.

Für heute ein herzliches Lebewohl. Totus tuus Staegemann.

Olfers an Staegemann. Rio, den 17. Januar 1828.

Lieber Vater! Ich kann wirklich nichts Besseres tun, meine Ungeduld zu zähmen, als Briefe schreiben. Wüßte ich nur worüber. Alles Hiesige ekelt mich an oder langweilt mich, und von dorther weiß ich gar nichts. Die Pohlsche Rezension[2] habe ich nun gelesen und mit Vergnügen gelesen. Es ist allerdings Naturphilosophie, aber von der besseren Art, der man allenfalls wegen ihrer übrigen Klarheit wohl ein paar poetische Blumen verzeiht, nicht das gewöhnliche Genebel und bombastische Zeug, welches vor Lachen, wie der Basilisk vor Ärger, zerbersten würde, wenn es sich selbst schauen könnte. Die angeführten Tatsachen, soweit sie mir bekannt sind (ich bin seit einem für die Ausdehnung bedeutenden Zeitraum ihr fremd geworden), haben ihre Richtigkeit. Der Rezensent scheint gute, ins Einzelne gehende Kenntnisse zu haben, was durchgehends bei den sogenannten Naturphilosophen nicht der Fall ist, sie haben nämlich, um die Welt nicht lange darben zu lassen, nicht Zeit, sich um solche Kleinigkeiten zu kümmern. Daß die neueren Handbücher (eigentlich Armbücher, denn in der Hand kann man sie nicht mehr tragen) der Chemie und Physik bei allem Eigendünkel, mit dem sie auftreten, unwissenschaftlicher sind als die meisten ihrer Vorgänger, dies zu sehen, genügt ein Blick in dieselben. Sich gezwungen sehen, das Küchensalz zu entsalzen, ist gar zu arg und könnte eine Revolution herbeiführen, ja eine neue Reformation, indem die Apostel (sal terrae) verloren gehen. Die Salzbilder hat der Übersetzer wohl aus der unterirdischen Kapelle in Wieliczka geholt. Den Busch kenne ich nicht, wenn er aber bescheiden und treu, wie er hier erscheint, in seinen Forschungen fortfährt, so muß er viel leisten. Diese Kritik ist in jeder Hinsicht eine erfreuliche Erscheinung. Gans[3] hat in Bezug auf Savigny[4] etwas ähnliches leisten wollen, aber wie verschieden ist sein

---

[1] Karl August Varnhagen v. Ense, geb. 1785 zu Düsseldorf, studierte in Berlin und Halle Philosophie und alte Literatur, 1809 Offizier in österreichischen Diensten, 1813 Hauptmann in der russischen Armee, 1813 in den preußischen diplomatischen Dienst berufen, lebte er mit dem Titel eines Geheimen Legationsrats in Berlin, gest. 1858.

[2] Über Berzelius' Handbuch der Chemie.

[3] Eduard Gans, geb. 1798 zu Berlin; Schüler Hegels, 1826 Professor der Rechte in Berlin, gest. 1839. Er stand im Gegensatz zu der von v. Savigny vertretenen historischen Rechtsschule.

[4] Friedrich Karl v. Savigny, berühmter Lehrer des römischen Rechts, geb. 1779 zu Frankfurt a. M., 1810 Professor der Rechte in Berlin, Mitglied des Staatsrats und der Akademie der Wissenschaften, gest. 25. Oktober 1861 in Berlin.

Machwerk schon in Ton und Haltung! Und vollends der andere, der den Schlosser vorgenommen hat, um auf ihm als einem Dreifuß sich selbst als pythische Seherin der Gesichte recht breit und behaglich niederzulassen und uns armen Blinden endlich die rechte Antwort zu geben auf des Pilatus dumme Frage: Quid est veritas? Ein Kriminalrat wird jetzt schneller damit fertig, aber er arbeitet auch nicht wie heuer die Rezensenten für ein saeculum und saecula saeculorum.

Die Rezension des Buches Hiob von einem Frankfurter Meier ist auch in dieser Art. Der gute Mann hätte, wenn er nur einige alte Bücher aufschlug, leicht gefunden, daß seine neue Weisheit eine alte ist. Neander[1] hätte es ihm auch sagen können. An der Nachbildung des hebräischen Metrums rennen sich alle die Stirn wund; doch die ist zum Glück meistens so fest, wie der entgegengesetzte Teil des Rumpfs, die beiden Pole eines tüchtigen, kräftigen, mächtigen Rezensenten. Sogar unsere trockene Gouvernementszeitung Diario fluminense liefert Nachrichten über die geistlichen Umtriebe in Westfalen! Ich glaube, je weniger Aufsehen man davon macht, desto besser wird es sein. Kann man wirklich heimliche Verbindungen nachweisen, so spricht das Landrecht klar genug. Schmülling[2] kann für den Augenblick gar nichts tun, indem er nur zur Erziehung der Priester da ist. Warum hat aber Vincke sich zwei Droste als Bischöfe hingesetzt?[3] Die Richtung der ganzen Familie ist bekannt genug, durch diese Ernennungen ist die Sache ungemein erschwert. Indessen ist diesem Übel nicht mehr abzuhelfen. Ist bei der Bildung des Domkapitels, des Vikariats usw. wohl darauf gedacht worden, solche Leute zu wählen, die Einfluß hätten, und ihn zugleich zum Nutzen der Regierung, also des Ganzen, brauchen würden? Es scheint nicht, die Wenigen, welche Einfluß haben, sind gerade Feinde der Regierung und jetzt, da sie unabhängig von ihr stehen, schwer zu zügeln. Die, welche von außen her uns diesen häuslichen Zwist erregen, um die zu große Kraft abzuleiten, rechnen zugleich und, wie es scheint, sehr richtig, auf unsere Empfindlichkeit von dieser Seite und die daraus hervorgehende Rückwirkung in infinitum. Das unendlich Kleine ist gerade für solche Politiker das Bedeutendste. Leben Sie wohl. Von meinen Freunden will ich keinen mehr grüßen, denn bis ich die Mittel habe, von hier zu gehen, weiß ich nicht, wer außer Ihrem Hause es gut mit mir meint. Allen Tischgenossen viele Grüße. Ihr J. v. Olfers.

Staegemann an Olfers[4]. Berlin, 7. Februar 1828.

Mein teuerster Olfers! Sie werden ebenso schmerzlich auf Ihre Abberufung harren als wir Ihrer Rückkunft. Hoffentlich haben Sie beim Eingang dieses Briefes die Ratifikation des Traktates durch das Schiff der Seehandlung erhalten; es hat sich bis Mitte Dezember vor Cuxhaven aufhalten müssen. Théremin ist noch nicht

---

[1] Johann Wilhelm August Neander, geb. 1789, 1818 ordentlicher Professor der Theologie in Berlin, Oberkonsistorialrat und Mitglied der Akademie der Wissenschaften.

[2] Schmülling, geb. 1774 zu Wormditt, seit 1821 Professor in Braunsberg, wurde 1827 Regens des Priesterseminars und Domherr in Münster, gest. 1851 zu Münster.

[3] Kaspar Maximilian v. Droste-Vischering wurde 1825 Bischof von Münster, sein Bruder Clemens wurde Weihbischof daselbst. Beide standen als Jugendbekannte vordem zu Olfers in freundlichen Beziehungen.

[4] Vgl. Rühl, Briefe und Aktenstücke III 2, 391.

hier, und es bleibt nichts anderes übrig, als daß man einen Vizekonsul bestelle, um Sie abberufen zu können, wenn man die Ansicht fortsetzt, daß ein Vertreter diesseitiger Untertanen in Rio sein müsse. Ich habe dieserhalb mit Eichhorn das Nähere schon besprochen, und nur die anhaltende Krankheit des Herrn Grafen v. Bernstoff, der sich jedoch in der Besserung befindet, hat mich verhindert, persönlich ihn zu einem Schritt zu vermögen, der unsere Wünsche erfüllt. Zu Philipsborn habe ich kein Vertrauen mehr, obwohl ich mich irren kann. Ich wende mich daher nur der Form wegen an ihn, ohne materiell eine Beförderung der Sache von ihm zu erwarten. Es hat mir geschienen, als ob er absichtlich Ihrer baldigen Ankunft entgegen sei, vielleicht weil er glaubt, daß Sie seinem Plan entgegenständen. Indes mag ich ihm wohl zu viel tun. Théremin wird freilich von Tage zu Tage hier erwartet, um seine Rückreise anzutreten. Er hat wahrscheinlich mit seiner Familie noch Kämpfe zu bestehen. Philipsborn hat endlich den Orden erhalten.... Herzlichstes Lebewohl und baldigste Ankunft! Totus tuus Staegemann.

Staegemann an Olfers[1]. Berlin, 21. April 1828.

Mein teuerster Olfers! Ich habe Ihnen seit einiger Zeit nicht geschrieben, weil ich von einem harten Krankenlager, das mich aus aller gewohnten Tätigkeit setzte, nur langsam erholen konnte und mich noch keineswegs ganz hergestellt fühle. Da ich fast zwei Monate mich der Arbeiten ganz enthalten oder nur mäßig mich habe beschäftigen müssen, so nehmen mich jetzt ganz besonders die Rückstände in Anspruch, weil ich mir nicht füglich einen Substituten schaffen kann. Indes wird der kommende Frühling mit seinen Blumen und Blüten mich auch wohl noch einmal ins Leben rufen. Noch nie habe ich eine so wunderbare Rückkehr des Frühlings erlebt.... Daß Sie endlich zurückkehren können, ist uns immer das Erfreulichste gewesen. Hedwig wird Ihnen die mancherlei Prozeduren geschrieben haben, die deshalb gemacht sind. Jetzt suchen Sie nur eine Reisezeit zu wählen, die Sie vor Unfällen auf der balkenlosen See sichert. Théremin wird vor Jahr und Tag und vielleicht noch dann nicht einmal an die Rückreise denken....

Philipsborn gibt sich unendliche Mühe, die Staatszeitung in die Höhe zu bringen, sie erscheint jetzt schon abends, was ihr allerdings einen Vorzug gibt. Etwas Erkleckliches kann es allerdings nicht werden, und das liegt in der Staatszeitung und läßt sich nicht ändern.

Ihre Verteilung der türkischen Länder ist ungefähr dieselbe, die Buchholz[2] in einem Aufsatz über die Schlacht bei Navarin hat drucken lassen. Nur dünkt mich, will er Ägypten an Frankreich geben, wozu doch England zu scheel sehen würde. Wellington ließe es sich vielleicht gefallen, worauf Buchholz auch wohl gerechnet haben mag.

Herzliches Lebewohl und baldiges Wiedersehen. Staegemann.

---

[1] Vgl. Rühl, Briefe und Aktenstücke III 2, 396 f.

[2] Friedrich Buchholz, geb. 1788, seit 1800 Privatgelehrter in Berlin. Er war ein äußerst fruchtbarer publizistischer Theoretiker, gest. 1841.

Otto Pfülf S. J.

Jugendliche Rechtsbrecher unter der Herrschaft der Päpste.

Nachdem Juni 1905 durch Amtsgerichtsrat Dr Köhne-Berlin die Bildung eigener Jugendgerichte auch für das Deutsche Reich angeregt worden war, hat die Bewegung zu Gunsten der jugendlichen Rechtsbrecher bei uns nicht mehr geruht. Nach mehrjähriger Erfahrung in der praktischen Arbeit ging schließlich dem Reichstag ein eigener Gesetzentwurf über das Verfahren gegen Jugendliche zu. Anderthalb Jahre sind seitdem verflossen, und immer noch kommen aus den Fachkreisen eine solche Menge von Gutachten, Vorschlägen und Wünschen, daß sie das zarte Pflänzchen fast im Keime zu ersticken drohen. Gleichzeitig arbeitet man auch sehr rege an der Weiterbildung des Strafvollzugs. Es sei nur erinnert an die Errichtung eines eigenen Gefängnisses für Jugendliche über 18 Jahren zu Wittlich am 1. August 1912. Und das Zentralblatt für Vormundschaftswesen kündete bereits auch eine Jugendgefängnisbewegung an.

Im Hinblick auf diese vielfachen Bestrebungen des Tages erscheint es gerechtfertigt, auf einen der bedeutendsten Vorläufer der neuen Bewegung hinzuweisen. Mehr als zwei Jahrhunderte liegt der Beginn dieses Unternehmens zurück, und seit mehr denn einem Menschenalter ist seine Geschichte abgeschlossen. Die mächtige Bewegung von heute hat mit der von gestern kaum einen andern Zusammenhang, als daß sie beide geboren sind aus dem Jammer edler Herzen ob des sittlichen Verderbs so vieler junger Menschen — eines Verderbs im Namen der Gerechtigkeit. Wir erblicken diesen Vorläufer in der Gründung und Ausgestaltung des ersten Jugendgefängnisses zu Rom durch Papst Klemens XI. und mehrere seiner Nachfolger in der Herrschaft des Kirchenstaates. Zwar ist schon wiederholt auf jene Schöpfung verwiesen worden, so von Krohne in der Einleitung zu seinem Verzeichnis der Erziehungsanstalten in Preußen, von Reicher in seiner Theorie der Verwahrlosung; doch gerade diese flüchtigen, teilweise selbst ungenauen Hinweise lassen einen tieferen Einblick in das ganze Getriebe jener Anstalt wünschenswert erscheinen.

Als vornehmste Quelle dient uns dabei die dritte Ausgabe des Werkes Degli istituti di carità per la sussistenza e l' educazione dei poveri e dei prigionieri in Roma von Kardinal Karl Ludwig Morichini, Rom 1870. Kardinal Morichini war einer der Berufensten zu einem Werke dieser Art. Während einer zwanzigjährigen Prälatur in Rom war er teils als Leiter teils als Berater einer Reihe der Anstalten selbst nahegestanden, hatte die Zeit zu ergiebigen archivalischen Studien an Ort und Stelle benutzt. Sein Urteil schärfte er durch eingehendes Studium zeitgenössischer Literatur und durch Studienreisen in Italien, Frankreich, England, Teilen Deutschlands und der Schweiz. Seine sachlichen Ausführungen sind denn auch offenbar bestrebt, mit kritischem Blick das Unvollkommene und Fehlerhafte vom Guten zu scheiden. Erstmals war das Buch 1835, dann wieder 1843 erschienen.

Schon ehe Klemens XI. an sein neues Unternehmen ging, bestanden in Rom verschiedene Anstalten für Waisen und Verwahrloste beiderlei Geschlechtes. Diese vorbauende, fürsorgende Tätigkeit hatte insbesondere seit Mitte und Ende des 16. Jahrhunderts eingesetzt. Freilich dürfen wir noch nicht die abgeklärten Begriffe unserer heutigen Ersatzerziehung suchen. Was hier über den Rahmen der eigentlichen Waisenpflege hinaus namentlich in der Fürsorge für die Knaben geschah, erscheint mehr dem tätigen Mitleid hoher Herzen mit der augenfälligen Not verlassener Kinder entsprungen, als etwa wie ein mit Vorbedacht ausgebauter Zweig des Fürsorgewesens. Immerhin scheint seit der Neige des 16. Jahrhunderts stets ein oder das andere Unternehmen sich dieser verlassenen Kinder wieder angenommen zu haben. Um das Jahr 1700 kam hierfür wohl noch das im Jahre 1693 von Innozenz XII. in öffentliche Verwaltung übernommene Ospizio Apostolico di S. Michele in Betracht. Nach dem Zeitgenossen Piazza beherbergte es im Jahre 1698 in seinen für etwa 300 Zöglinge berechneten Räumen deren 260.

Unmittelbar neben dieser Erziehungsanstalt erhebt sich nun die Casa di Correzione, das Jugendgefängnis oder eigentlich die Besserungsanstalt Klemens' XI. Es seien zunächst die Leitgedanken und Grundzüge des Unternehmens herausgehoben und dann deren fortschreitende Auswirkung in den 175 Jahren der Anstaltsgeschichte gezeigt.

Klemens XI. hatte gewiß schon als Freund und Berater seines Vorgängers Innozenz XII., eines wahren Vaters der verlassenen Waisen, seinen Blick für die Not der Jugend geschärft. Und diese Not stand in

jenen von Krieg und Krankheit durchwühlten Zeiten derjenigen unserer Jugend wohl kaum nach. So war es Klemens denn nicht entgangen, daß die straffälligen Jugendlichen die Gefängnisse ohne hinreichende Besserung verließen, ja selbst zu noch schlimmeren Straftaten zurückkehrten. Dies geschah, obgleich schon damals in den römischen Gefängnissen Jugendliche unter 20 Jahren von den übrigen getrennt waren. Klemens erkannte, daß die Unterbringung in getrenntem Raum allein nicht genüge, sondern daß eine ganz eigene Anlage und vor allem ein dem jugendlichen Alter angepaßter Strafvollzug zu fordern sei. Hierbei aber kam es ihm darauf an, daß der junge Mensch nicht vollends gebrochen an körperlicher und sittlicher Kraft die Strafanstalt verlasse, vielmehr, durch weise Zucht gestählt nunmehr seinen Mann im Leben stelle. Bereits im dritten Jahre seiner Regierung, am 14. November 1703, erließ er ein Motu proprio, das eine Besserungsanstalt ins Leben rief und zugleich die Vorschriften über Erziehung, Verwaltung usw. enthielt. Ein Jahr später kündete schon die Inschrift über dem Portal in knappen Worten, was Klemens wollte:

Clemens XI. Pont. Max. perditis adolescentibus corrigendis instituendisque, ut qui inertes oberant, instructi reipublicae serviant — an. MDCCIV pont. IV.[1]

Aus diesen Worten wie auch der ganzen Entstehungsgeschichte geht klar hervor, daß es sich hier nicht mehr um eine Maßregel der vorbeugenden Fürsorge und des Schutzes vor ungünstigen äußeren und Familienverhältnissen handelt, sondern ausdrücklich um Straferziehung bzw. eine Reform des Strafvollzugs an Jugendlichen. Unmittelbar daneben blieb die große Anstalt für die erste Erziehung, wie Morichini sich bezeichnenderweise ausdrückt, unverändert bestehen. Auch das römische Volk wußte die rein vorbeugende Ersatzerziehung von der Strafnacherziehung wohl zu unterscheiden und nannte deshalb das eine Haus S. Michele de' buoni, das andere de' cattivi — nach süddeutschem Sprachgebrauch etwa: der braven bzw. der bösen Buben.

So waren denn die Nächstberechtigten für das neue Haus all die Jugendlichen von 8 bis 21 Jahren, die aus irgend einer Ursache in Haft genommen wurden. Denn es diente zugleich als Untersuchungs-, Straf- und Polizeigefängnis. Ob die Strafe kurz oder lang, der Jugend-

[1] „Papst Klemens XI. der verkommenen Jugend zur Besserung und Unterweisung, auf daß, wer als ein Nichtsnutz dem Staat ein Schädling war, wohlunterwiesen ihm diene. Im Jahre 1704, dem vierten seiner Regierung."

liche sollte unter keinen Umständen mit den Erwachsenen in Berührung kommen oder auch nur dem gleichen Strafvollzug wie diese unterstellt werden. Solange die Anstalt von S. Michele in unmittelbarer Nähe des damals bewohnten Stadtgebietes war, scheint auch die Verhandlung gegen die Jugendlichen ebendort geführt worden zu sein. Es hätte hiernach also schon damals ein Sondergerichtshof für Jugendliche in Rom bestanden. Die Untergrenze des Alters erscheint uns heute selbst bei Berücksichtigung der südlichen Frühreife und des frühen Beginnes gewerblicher Arbeit in jenen Zeiten ohne Schulzwang allzu tief gegriffen. Sehr beachtenswert ist dagegen die hohe Bemessung der Obergrenze. Machten sich doch bei uns noch in der Beratung des eingangs erwähnten Gesetzentwurfes Stimmen geltend, welche für Jugendliche über 16 Jahren Erziehungsmaßregeln als aussichtslos verwarfen. Für Jugendliche von 18 bis 21 Jahren aber, soweit sie sich bis dahin noch nicht in Fürsorge befinden, ist überhaupt erst durch die Anstalt in Wittlich ein ernster Anfang mit ausgesprochen erzieherischer Einwirkung gemacht.

Außer diesen bereits straffälligen Jugendlichen barg das Haus noch eine zweite Gruppe. Noch im Jahre 1780 schreibt Köster in seiner Bearbeitung des Howardschen Werkes über die Gefängnisse: „In Holland sowohl als in Deutschland finden sich in den meisten Zuchthäusern besondere Zimmer, in welchen junge, dem Laster und der Gottlosigkeit ergebene Leute auf Bitten ihrer Eltern so lange eingesperrt werden, bis sie Hoffnung zur Besserung geben." In Rom wurde das Jugendgefängnis diesem Zwecke dienstbar gemacht. Für die Kosten hatten die Eltern selbst aufzukommen, die Behandlung aber war dieselbe wie die der übrigen Insassen. In den ersten Jahren war der Entscheid über die Freilassung dieser jungen Leute ebenfalls in die Hände der Gerichtsbehörde gelegt. Schon 1736 wurde diese Befugnis der Verwaltungskommission des Hospizes von S. Michele den Kardinal-Protektoren übertragen, um das Verfahren zu beschleunigen und der Strafe jedes Entehrende zu nehmen. So war die Bestimmung des Hauses tatsächlich, den perditis adolescentibus, der ganzen verderbten Jugend, nicht nur der straffälligen zu dienen. Bestätigt wird dieser Charakter sehr bezeichnend durch eine Verfügung Pius' VI. gegen Ende des 18. Jahrhunderts, wonach die Zöglinge der Anstalt des Tata Giovanni, von der Straße aufgelesene Knaben, falls sie sich dort der Ordnung nicht fügen wollten, aus ihrer Fürsorgeanstalt ins Besserungshaus S. Michele überwiesen werden sollten.

Neben der religiös-sittlichen Einwirkung der Erzieher selbst hatte schon Klemens XI. den Hauptwert beim Erziehungswerk auf Gewöhnung an ausdauernde Arbeit, strenges Stillschweigen und Trennung der einzelnen Zöglinge bei Nacht gelegt. Völlige Isolierung auch über Tag gab es nur für ganz kurze Zeit als Ordnungsstrafe. Man hielt dies beständige Alleinsein, namentlich bei langen Freiheitsstrafen, für eine Gefährdung der Jugendlichen in gesundheitlicher wie auch sittlicher Beziehung. Die Ansicht, daß dies System der Nacherziehung dem freiwilligen Büßerleben mancher Ordensgenossenschaften nachgebildet sei, erscheint im Hinblick auf den ganzen Gesichtskreis seiner Urheber nicht unbegründet. Es ist nun recht anregend, zu verfolgen, wie im Laufe der Zeit der Erziehungsgedanke immer vollkommener hervortritt und anfänglich noch anhaftende Rauheiten immer mehr abstreift.

In der Geschichte des römischen Jugendgefängnisses sind drei große Perioden zu unterscheiden: Zunächst die Zeit, da man von 1704 bis 1827 in S. Michele am Tiberufer weilte. Dann folgte eine kurze Zeit des Übergangs bis 1854 in dem räumlich ungenügenden Bau an der Via Giulia und schließlich die volle Entfaltung in S. Balbina unter Pius IX.

Welch große Bedeutung Klemens XI. dem neuen Werke beilegte, zeigt schon die Wahl des Baumeisters. Kein geringerer als Carlo Fontana, dessen Name noch heute manch monumentales Prachtwerk im Rom der Kirchen und Paläste nennt, war ausersehen, den verlorenen Söhnen ein Haus zur Heimkehr zu entwerfen und zu bauen. Fontana schuf denn auch ein für seine Zeit bahnbrechendes Werk, ein Vorbild des modernen Zellengefängnisses. Ein großer, überwölbter Saal diente als gemeinsamer Tagesraum. An den beiden Längsseiten befanden sich in drei Reihen übereinander geordnet die 60 Einzelzellen für die Nacht. Vor den Türen der oberen beiden Reihen liefen offene Galerien. Jede Zelle maß 2,67 × 2,22 qm, hatte zur bequemen Lüftung in der Türe und dieser gegenüber ein Fenster. Der Arbeitsraum selbst empfing von drei Seiten durch gewaltige Fensteröffnungen Luft und Licht. Im Vergleich zu andern Gefängnissen mit jugendlichen Insassen und selbst zu vielen Waisenhäusern des 18. Jahrhunderts bietet sich hier ein unbestreitbarer gewaltiger Fortschritt. Indes trat wie in der Anlage, so auch in der Verwaltung und Ordnung doch der Gefängnis- bzw. Sträflingscharakter stark hervor. Die Arbeit war einförmige Textilmanufaktur. Der Erlös kam ganz der Anstalt zugute. Um die Ordnung leichter aufrechtzuhalten, waren alle mit einer

Fußfessel am Arbeitsorte festgehalten. Dafür fielen dann freilich Isoliermaßregeln der verschiedensten Art, Verschläge, Masken usw., wie wir sie anderswo zum Teil noch bis heute finden, fort.

Der Leitgedanke bei allem war aber immer die ernsthafte Erziehung der Insassen zu tüchtigen Menschen geblieben. Und so ist es nur natürlich, daß man in der Durchführung dieses Gedankens immer mehr Fortschritte machte. Dementsprechend traten auch an Stelle der Zwangsmittel, die man erst noch belassen hatte, in ständig steigendem Maße aufmunternde und aufbauende Erziehungsmaßregeln. Schon in der Anlage des Neubaus an der Via Giulia, in den Leo XII. 1827 die Anstalt verlegte, kam dies zum Ausdruck. Statt des einen großen Gemeinschaftsraumes finden wir jetzt Kapelle, Speisesaal und gemeinsamen Arbeitsraum. Dazu kommt ein Hof mit Wandelhalle und eine eigene Krankenstation mit Krankenpfleger. Der Arbeitserlös blieb ganz den Zöglingen. Ein Drittel wurde für die Zeit des Abgangs zurückgelegt, ein anderes durfte der Zögling selbst verwenden, um sich zum Abendbrot noch etwas zulegen zu können, der Rest kam in eine gemeinsame Kasse und wurde zur Prämierung der Tüchtigsten verwandt. In Gruppen zu je acht fand täglich ein Spaziergang statt, bei dem gegenseitige Unterhaltung gestattet war. Indes waren nur 40 Einzelzellen für die Nachtruhe vorgesehen, so daß die Anstalt dem Bedürfnis nicht genügen konnte und eine Anzahl Jugendlicher in den allgemeinen Gefängnissen untergebracht werden mußte.

Dies gab Pius IX. Anlaß, der Anstalt in S. Balbina auf dem kleinen Aventin 1854 eine neue Unterkunft anzuweisen. Die damals noch ganz freie Lage erlaubte insbesondere auch die Einführung eines landwirtschaftlichen Betriebs. Das Gebäude bot Raum für 150 Zöglinge. Morichini fand bei einem Besuch Ende der sechziger Jahre 138 Zöglinge unter der Leitung von zehn Brüdern. Im großen und ganzen gleicht der Betrieb dieses Hauses demjenigen unserer Fürsorgeanstalten für Schulentlassene. An Stelle der Einzelkammern waren zwei große Schlafsäle getreten, in denen jeder Zögling eine eigene Koje mit eiserner Bettstelle hatte. Die Kojen wurden nachts verschlossen und waren oben vergittert. Statt der einförmigen Textilarbeit finden sich neben der Landwirtschaft unter Leitung von Brüdern oder Handwerksmeistern Werkstätten für die gebräuchlichsten Handwerksberufe. Der Arbeitsgewinn jedes einzelnen wird diesem hauptsächlich zur Ausstattung bei der Entlassung zurückgelegt. Zur Arbeit tritt Schulunterricht in Religion, den Elementarfächern und gewerb-

lichem Zeichnen. Bei der Erholung im Freien sind die Kleineren von den Großen getrennt. Freie Unterhaltung und Bewegungsspiele füllen diese Zeit aus. Jeden ersten Sonntag des Monats ist den Verwandten ein Besuch gestattet, bei guter Führung eines Jungen auch öfter. Arzt und Chirurg kommen täglich. Leider ließ der Gesundheitszustand in den Sommermonaten sehr viel zu wünschen übrig, da die Gegend damals noch nicht fieberfrei war. Zur Leitung der neuen Anstalt hatte Pius IX. eine belgische Brüdergenossenschaft berufen, die 1839 zum Dienste an Gefangenen sich gebildet hatte. Auch diese handelten ganz im Geiste Klemens XI. und sahen ihre Aufgabe in der Erziehung der ihnen Anvertrauten. Die lange Erfahrung im römischen Jugendgefängnis hatte schon ihren Vorgängern in der Verwaltung aufs neue die Wahrheit bestätigt, daß der Mensch so geschaffen ist, daß er sich zum Guten viel leichter bei Belohnung als bei Strafe aufrafft. Und Morichini fügt hinzu: „Die Jünglinge bedürfen einer solchen Behandlung ganz besonders und fühlen einen derartigen Ansporn noch weit lebhafter." Diesem Grundsatze gemäß wird schon aus der zweiten Anstaltsperiode von der feierlichen Verteilung von Geldprämien durch Kardinäle und Prälaten öfters im Jahre berichtet. Den Zuverlässigen wurden auch bereits verschiedene Ämter im Hause anvertraut. Vor allem aber wurde bei guter Führung ein Zögling durch den Direktor der Anstalt dem Papste zur Begnadigung bzw. Strafverkürzung vorgeschlagen. Natürlich war es trotz alledem nicht möglich, völlig ohne Strafen auszukommen. Als solche kamen in Betracht die Entziehung kleiner Vergünstigungen, Trennung bei der Arbeit oder Erholung und in bedeutenderen Fällen auch einige Tage Arrest. Von Schlägen war man in der letzten Periode anscheinend ganz abgekommen, nachdem man schon früher die Erfahrung gemacht hatte, daß sie eher verhärteten als besserten.

Dafür, daß die Erfolge dieses für jene Zeit, insbesondere in der Anwendung auf sämtliche jugendliche Strafgefangene bis zu 21 Jahren, wohl einzigen Werkes befriedigten, spricht schon allein der stetige Ausbau, das Weiterschreiten ohne Stocken auf der einmal betretenen Bahn. Als Zeichen des guten Standes der Anstalt führt Morichini an: „Sehr wenig Ausreißer, dagegen manche, die nach der Entlassung wiederkehren, die Brüder zu besuchen oder an den religiösen Übungen teilzunehmen. Rückfälle kommen selten vor, ganz besonders unter den Landarbeitern." Diese Erfolge sind auch ein Beweis, daß die ganze Reform nicht etwa ein Nachgeben gegenüber gefühlsweichen Stimmungen war. Wie aus den

Ausführungen Morichinis und dem Werke selbst hervorgeht, war man sich des Ernstes bei Erziehung dieser schwierigen Charaktere voll bewußt. Aber man war sich auch bewußt, daß dieser Ernst sich mehr in einer unerbittlichen Schulung des Willens zu einem geordneten Lebenswandel als in rauhen äußeren Strafformen zu zeigen hat. Das suchte man zu erreichen durch Schulung zur Arbeit, durch strenges Stillschweigen und religiös-sittliche Durchbildung. Diese Erziehungsarbeit fürchtet ja der noch ungebrochene Trotz des jugendlichen Rechtsbrechers viel mehr als die „standesgemäße" Gefängnisstrafe. Er will nicht mehr erziehungsbedürftig sein. Das Böse und Verkehrte im jungen Menschen fühlt sehr wohl heraus, daß es mit der Strafe allein ganz gut zusammenwohnen kann, daß aber, wo Erziehung Wurzel faßt, im selben Maße seine Herrschaft schwindet. Es fühlt, Strafe ist wohl eine zeitweilige Fessel, ein vorübergehendes Übel, Erziehung aber der Tod.

Damit ist auch schon die Stellung des römischen Systems zu dem Problem von Strafe und Erziehung angedeutet. Die beiden Begriffe treten hier durchaus nicht in Gegensatz, sie ergänzen sich, ja decken sich teilweise. Erziehung bildet in der Behandlung der Jugendlichen stets den Grundton. Der Strafcharakter entfällt völlig bei den Anstalten, die nach der Bezeichnung bei Morichini der „ersten Erziehung" dienen. Es sind die Waisenhäuser, Häuser für Kinder, die von der Straße aufgelesen wurden. Sie sollen jene aufnehmen, die der Erziehung im Elternhaus entbehren. Die Erziehung hier ist reine Ersatzerziehung. Es ist vorbeugende, vorsorgende Arbeit. Die Strafe spielt hierbei keine andere Rolle als in jeder regelmäßigen Familienerziehung. Aber es gibt auch Fälle, in denen eine erste Erziehung, bei den Eltern oder in Pflege, wohl stattfindet, aber sie zeigt sich früher oder später als erfolglos oder doch unzulänglich. Hier tritt die zweite Erziehung, die Nacherziehung ein. Versäumtes soll nachgeholt, Mißlungenes zurechtgerückt werden. Diese Nacherziehung trägt wie jedes Nachsitzen einen bittern Beigeschmack. Auch heute wird man kaum einen jungen Menschen finden, sofern er wenigstens mitschuldig ist am Mißerfolge der ersten Erziehung, der etwa die Fürsorgeerziehung nicht als Strafe empfindet. Freilich darf man dabei unter Strafe nicht die kriminelle Strafe verstehen, sondern eben die Erziehungsstrafe, eine Strafe zum Besserwerden, nicht ein Brandmarken, sondern ein Ausbrennen des Schlechten oder Verkehrten. Ohne diese Erkenntnis und Auffassung wäre ja auch ein Mitarbeiten des Zöglings an der Umgestaltung seines inneren

Menschen und damit die ganze Erziehung unmöglich. Einer derartigen Auffassung bedarf im Grunde auch das Kind aus gutem Hause, das zu Hause nicht guttut und nun zwar nicht in eine Anstalt, wohl aber in ein Institut gegeben wird.

Die Nacherziehung ist nicht mehr die erste, natürliche Erziehung, und darum findet sie viel größere Widerstände im jungen Menschen, erfordert deshalb viel mehr Selbstüberwindung und, soweit es an dieser gebricht, äußeren Zwang. Diese naturnotwendige Verstärkung der Unlustgefühle ist es aber gerade, was der zweiten, der Nacherziehung im Vergleich zur ersten Erziehung einen Strafcharakter gibt, sie in diesem Sinne zur Straferziehung macht.

Einer derartigen Nacherziehung wurden nun nach dem römischen System gleichmäßig sowohl die discoli, die Ungezogenen, wie die eigentlichen Rechtsbrecher unterworfen. Als gemeinsamen Überweisungsgrund nahm man also nicht juridische Schuld, sondern die moralische, einen schuldbaren Erziehungsmangel an. Dem formalen Unterschied, der zwischen dem Handeln gegen die elterliche Gewalt und dem gegen die öffentliche Ordnung und das Gesetz liegt, suchte man durch Verschiedenheit des Verfahrens, nicht des Strafvollzugs, gerecht zu werden. Die discoli werden auf Veranlassung des gesetzlichen Vertreters durch die Verwaltungskommission aufgenommen und entlassen, die Rechtsbrecher hingegen durch einen Richterspruch zum Aufenthalt in der Erziehungsanstalt verurteilt. Der Richter bestimmt auch die Dauer ihres Aufenthaltes, sofern nicht auf dem Gnadenweg Strafverkürzung eintritt, weil die Erziehung schon vor Ablauf des Strafaufenthaltes von Erfolg begleitet war. War der junge Mensch aber einmal der Vollzugsbehörde übergeben, so gab es für diese nur noch eine Gruppe: erziehungsbedürftige Kinder bzw. junge Leute. Eine Gruppe nur Strafbedürftiger oder -fähiger kannte man nicht. Und als die Baulichkeiten Leos XII. nicht für alle Jugendlichen ausreichten, empfand man dies als größten Übelstand. Dagegen scheint es, daß alle Verwahrlosten über etwa zwölf Jahren und alle Rechtsbrecher von etwa dem neunten Jahre an ohne weiteres als der zweiten Erziehung, d. h. der Besserungsanstalt für bedürftig erachtet wurden. Innerhalb dieser fand dann freilich eine Teilung in einzelne Gruppen statt.

Wenige Jahre nach dem Sturz der Herrschaft der Päpste über die ewige Stadt wurden auch die Brüder zu S. Balbina der Sorge für ihre Pfleglinge enthoben. Damit schließt füglich die Geschichte der jugendlichen

Rechtsbrecher unter päpstlicher Herrschaft. Schon längst hatten indessen ähnliche Gedanken auch anderswo Wurzel gefaßt. Eine Fülle neuer Anregungen ward seitdem gezeitigt, manch unbestreitbarer Fortschritt, z. B. die Strafaussetzung auf Bewährung, seitdem erreicht. Aber gerade das Gewirre ungeklärter, oft widerstreitender, hastig sich drängender Vorschläge und Vorschlägchen von heute läßt uns fast neidvoll zurückschauen auf das Werk eines Klemens in seiner erhabenen Einfalt. Es hat etwas Naturhaftes, Ungekünsteltes an sich. Es war eine Rettungstat, wie sie starke Liebe eingibt und im selben Augenblick schon ausführen heißt. Gewiß war sein Werk noch nicht vollkommen, aber ohne den ersten Schritt kann auch der zweite und dritte nicht geschehen. Uns aber zeigt die Reihe von Klemens bis Pius, wo unser Platz ist, wenn es gilt zu entscheiden, ob verirrte Jugend zu verstoßen und aufzugeben oder mit starker Hand und herzlicher Liebe aufzurichten ist.

Constantin Noppel S. J.

Ein literarischer Pionier des modernen Japans.

Als Baron Hübner im Jahre 1872 Japan besuchte, hatte die moderne Bewegung eben ihren ersten Anlauf genommen. Selbst wohlwollende Beurteiler wagten damals kaum, etwas Gutes zu hoffen. Es ist lehrreich, heute nach vierzig Jahren die Urteile nachzulesen, auf die der österreichische Diplomat in den Fremdenniederlassungen stieß: „Entweder ist die japanische Nation ein toter Körper, oder es bleibt ihr noch einiges Leben. Im ersteren Falle haben die Reformatoren nichts zu befürchten und nichts zu hoffen: wie Arzneimittel über Leichname nichts vermögen, so werden auch ihre Reformversuche ohne Wirkung bleiben. Lebt aber das japanische Volk noch, dann wird es nicht sehr lange diese Angriffe dulden gegen sein Eigentum, seine Gebräuche, gegen die ererbten Zustände und den ererbten Glauben. Es wird aufstehen wie ein Mann, es wird die vermessenen Toren niederschmettern, welche die frevelhafte Hand erhoben gegen alles, was ihm teuer und heilig ist." Die trüben Ahnungen haben sich nicht erfüllt. Was „mit einer Vermessenheit, einer Übereilung und Leichtfertigkeit, die ohne Beispiel sind in der Weltgeschichte", unternommen zu sein schien, wurde mit einem Erfolge durchgeführt, der ebensowenig seinesgleichen findet.

Wir sind gewohnt, in dem Schwerte des ritterlichen Samurai das mächtige Werkzeug zu erblicken, das jene Umwälzung zustande gebracht hat. Das Schwert war es in der Tat, das die alte Ordnung binnen wenigen Jahren hinwegfegte, aber es lag nicht in seiner Macht, auf den Trümmern eine neue Zivilisation aufzubauen, und zwar eine Zivilisation, die bis dahin geradezu als eine Gefahr für die Existenz der Nation war angesehen worden. Diese Aufgabe fiel dem geschriebenen Worte zu.

Seit alter Zeit nahm die Schrift eine einflußreiche Stellung im Leben der japanischen Nation ein. Dening sagt darüber in den Transactions of the Asiatic Society of Japan (Juni 1913)[1]: „Das gesprochene Wort besitzt in Japan nicht halb so viel Einfluß und Macht als das geschriebene. Die Zuhörer achten sehr nachlässig auf die Rede, und die meisten Redner sind gewohnheitsmäßig nachlässig in der Art und Weise, wie sie sich ausdrücken. Das ist so wahr, daß der verstorbene Fukuchi Genichirō, eine der größten Autoritäten auf dem Gebiete des modernen Japans und einer der glänzendsten Journalisten, die Japan hervorgebracht hat, in einem vor acht Jahren veröffentlichten Artikel seine Landsleute als Menschen ‚ohne Ohren und ohne Zungen' beschrieb."

---

[1] Vgl. hierzu das weiter unten S. 342 besprochene Buch: Japanese Modern Literature by Walter Dening.

Aber die Aufgabe, die dem geschriebenen Worte an der Schwelle einer neuen Zeit zufiel, stellte an die Schriftsprache Forderungen, die ihr bis dahin ganz unbekannt gewesen waren. „Die japanische Sprache", sagt Dening, „mußte zuerst eine harte Probe bestehen, um ihren Befähigungsnachweis für die Aufgaben einer neuen Zeit zu erbringen. Nachdem sie mehr als tausend Jahre fast ausschließlich der Dolmetsch der chinesischen Gedankenwelt gewesen, wurde sie im Laufe der letzten vierzig Jahre berufen, eine ganz neue Tätigkeit auszuüben, nämlich die Übertragung einer Gedankenwelt aus Sprachen, mit denen sie gar keine Verwandtschaft hatte. Linguistische Sachverständige haben wiederholt ihrem Staunen Ausdruck gegeben über die Leichtigkeit, mit der diese Aufgabe durchgeführt wurde. Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß ein gut Teil des Erfolges in dieser Richtung der wunderbaren Anpassungsfähigkeit der chinesischen Schriftzeichen zugeschrieben werden muß, die von den Japanern gebraucht werden, und ohne die das Japanische sicherlich den Forderungen nicht gewachsen gewesen wäre, die eine neue Zeit an die Sprache stellte. Die japanischen Schriftsteller verstanden es, die chinesischen Zeichen den neuen Gebrauchsweisen anzupassen. Sie bildeten mit Hilfe von neuen Kombinationen Hunderte von technischen Ausdrücken, die in Kürze, Durchsichtigkeit, Bestimmtheit diejenigen anderer Sprachen übertreffen. Es ist undenkbar, daß die abendländische Gedankenwelt jemals den rapiden Fortschritt gemacht hätte, den sie tatsächlich erzielt hat, wenn sich das Werkzeug, das die neuen Ideen dem Geistesleben des japanischen Volkes vermitteln sollte, in einem weniger vollkommenen Zustand befunden hätte." Während das unvergleichliche Schwert des altjapanischen Adels in die Museen wanderte, übertrug sich auf die neue literarische Klinge das bezeichnende Wort, in dem sich einst der ganze Stolz der feudalen Zeit ausgesprochen hatte: „Das Schwert ist die Seele des Samurai." Das geschriebene Wort ist im wahren Sinne die Seele des modernen Japans geworden.

Als die glänzendste Verkörperung literarischer Macht steht an der Schwelle der neuen Zeit Fukuzawa, der Schöpfer der Keio-Universität auf der Anhöhe von Mita in Tokio. Niemand hat nach dem Urteil seiner Landsleute so viel zur Umwandlung Japans beigetragen wie dieser Publizist und Schulmann, der unter dem Namen des „Weisen von Mita" in aller Andenken fortlebt.

Fukuzawa (geb. 12. Dezember 1834, gest. 15. Januar 1901) kam früh zur Überzeugung, daß die Zivilisation des Westens derjenigen des Ostens doch weit überlegen sei, und daß sein Leben der Aufgabe gewidmet sein müsse, seinen Landsleuten auseinanderzusetzen, was unter dem verwickelten Begriff „Zivilisation" zu verstehen sei. Das war kein leichtes Unternehmen. Die Art, in der dies dem Sohne eines Samurai aus Osaka gelang, der bis zum 14. Lebensjahre von Büchern so gut wie nichts wußte, und der sich als Junge den Lebensunterhalt durch den Verkauf von Holzschuhen (geta) erwarb, stellt den höchsten Triumph des geschriebenen Wortes im modernen Japan dar.

Fukuzawa war 19 Jahre alt, als Commodore Perry (1853) mit seiner Flotte vor den Toren Japans erschien. Die Ereignisse, die dieser gewaltsamen

Sprengung der 200jährigen Abgeschlossenheit folgten, erregten aufs höchste das Gemüt des jungen Mannes. Mit zwanzig Jahren begann er in Nagasaki das Studium des Holländischen, das in jener Zeit für den Verkehr mit dem Auslande unentbehrlich war. Im folgenden Jahre wanderte er nach Osaka zurück, um das Holländische mit dem Englischen zu vertauschen. „Mein erstes Studium des Englischen", so erzählt er selbst später, „war mit den größten Hindernissen verbunden. Ich mußte es mit Hilfe des Holländischen lernen. Indem ich es mir auf diesem Wege anzueignen suchte, fand ich mich häufig, trotz der hundert gelehrten Worte, die ich gelernt, unwissend in Bezug auf die gewöhnlichsten Worte unter Kindern von vier oder fünf Jahren in England" (Dening, Japanese Modern Literature, in Transactions of the Asiatic Society of Japan XLI 29).

Damals reifte in dem mittellosen Manne der Plan, die literarische Laufbahn einzuschlagen. Die Geschichte seines Schriftstellerlebens, das sich über mehr als vierzig Jahre erstreckt, hat Fukuzawa vier Jahre vor seinem Tode veröffentlicht. Er erzählt da in der ihm eigenen schlichten, klaren Sprache, wie er zur Veröffentlichung seiner zahlreichen Werke kam und welche Aufnahme die Bücher fanden. Als größtes Hemmnis seiner Arbeit bezeichnet er die fremdenfeindliche Unwissenheit der Samurai, die es ihm selbst in Yokohama eine Zeitlang unmöglich machte, sich eines Amerikaners für das Studium des Englischen zu bedienen. Er erzählt: „Anfang der sechziger Jahre war der fremdenfeindliche Geist sehr stark. Abendländisches Wesen war der ungebildeten Masse ganz fremd, und viele verfluchten die rotbärtigen Barbaren, die das Land der Götter durch ihre Gegenwart befleckten. Ich erkannte, daß die Nation keinen wahren Fortschritt machen werde, bevor die Massen aufgeklärt würden, und daß diese Aufklärung nur dadurch erreicht werden konnte, daß man das Land mit einer Flut von Büchern überschwemmte, die in einem Stil geschrieben waren, den jeder aus dem Volke verstand" (S. 28).

So setzte sich denn der junge Fukuzawa zuerst daran, sich eine Ausdrucksweise anzueignen, die mit gediegenem Gehalt durchsichtigste Klarheit und größte Volkstümlichkeit vereinigte. „Vor vierzig Jahren", sagt er, „wurde ich Schüler eines Arztes, des Dr Ogata Koan von Osaka. Um jene Zeit waren Sugita Seikei von Edo (dem heutigen Tokio) und Dr Ogata auf der Höhe ihres Ruhmes. Beide waren trefflich bewandert im Holländischen und in ausgedehntem Maße mit der Übersetzung von Büchern beschäftigt. Aber die Methoden, denen die beiden Männer dabei folgten, waren ganz verschieden. Sugita war darauf bedacht, das Original Satz für Satz, Wort für Wort wiederzugeben. Ogata dagegen nahm sich die denkbar größte Freiheit mit dem Text; nur ganz im allgemeinen behielt er ihn bei. Er dachte, wenn er für japanische Leser schreibe, so sei es ganz unnötig, sich an die Ausdrucksweise des holländischen Verfassers zu halten. Sein Ideal war, die Übersetzung den Lesern durch und durch verständlich zu machen, und darin hatte er Erfolg. Von Ogata lernte ich, daß die Kunst, die Gedanken in einer so einfachen und klaren Weise auszudrücken, daß auch Leute von ganz gewöhnlicher Fassungskraft sie verstehen können, der höchste unter allen literarischen Vorzügen sei. Diese Kunst studierte ich, und in den beiden Büchern,

die ich bald darauf veröffentlichte, setzte ich es mir zum Ziel, die Gegenstände, die ich behandelte, Bauern und anderem ungebildeten Volk möglichst verständlich zu machen. Um ganz sicher zu sein, daß ich meinen Zweck erreichte, und um mich in die Lage zu setzen, auch Verbesserungen anzubringen, wenn sie nötig wären, ließ ich das Manuskript ein paar ungebildeten Frauen und Kindern vorlesen. Alles, was von ihnen nicht verstanden wurde, änderte ich, indem ich die klassischen Worte durch Ausdrücke ersetzte, die beim halbgebildeten Volke im Gebrauch waren. Auf diese Weise erwarb ich mir Schritt für Schritt eine geschriebene Umgangssprache, die ich bis auf den heutigen Tag bewahrt habe" (S. 27).

Aus den harten Lehrjahren ging Fukuzawa als der Meister eines Stiles hervor, „der", wie Dening bemerkt, „in diesem Lande niemals übertroffen worden ist, ja der, was Einfachheit und Klarheit des Ausdrucks angeht, vielleicht überhaupt seinesgleichen in japanischer Sprache nicht hat". Das Geheimnis von Fukuzawas Stil liegt in dem Worte Ovids: Ars est celare artem. In den Schriften von Fukuzawa begegnet man nie einem mühsam gedrechselten Satz, einem gewaltsam herbeigezogenen Vergleich. Klar und durchsichtig wie kristallhelles Wasser, wo man tief im Grunde jedes Steinchen zählen kann, fließt der Strom dieser Sprache dahin. „Der Erfolg seines literarischen Schaffens muß dem bestechenden Zauber einer Sprache zugeschrieben werden, die die Lektüre seiner Schriften dem japanischen Leser zu einem angenehmen Zeitvertreib macht. Man hat ausgerechnet, daß diese Schriften in etwa acht Millionen Exemplaren über das ganze Land verbreitet wurden. Viele davon werden bis auf den heutigen Tag begierig gelesen" (S. 27). Das wahre Wesen der Zivilisation wurde von den Japanern erst verstanden, als Fukuzawa ihnen das Bild abendländischer Kultur so nahe rückte, daß auch der einfachste Leser es erfassen konnte. Man muß ihn selber über die ersten Erfolge dieses Bemühens hören: „Im Jahre 1859 ließ ich mich in Edo nieder. Das erste Werk, das ich veröffentlichte, war ein kleines Wörterbuch, das in japanischer Silbenschrift die englische Aussprache der chinesischen Wörter gab. Diesem Büchlein folgte die Schrift ‚Abendländische Dinge'. Sie fand die weiteste Verbreitung, mehr als 250000 Exemplare wurden verkauft. Einer der Hauptgründe ihres Erfolges war der Umstand, daß sie über alles berichtete, was auf mich besondern Eindruck während der zwölf Monate gemacht hatte, die ich in Europa dank einer glücklichen Fügung als Mitglied einer dorthin beorderten Gesandtschaft verleben konnte. Vor dieser Zeit hatte ich fremde Länder nur aus Büchern kennen gelernt. Man denke sich mein Erstaunen, als ich nun alles und jedes mit meinen eigenen Augen prüfen konnte. Es gibt Menschen, deren Fahrten in fremde Länder zuletzt nur in Staunen und Bewunderung enden. Das war nicht der Fall bei mir. Als ich die mancherlei Beweise des Fortschrittes in Europa sah, sagte ich mir: ‚Dieser Fortschritt muß auch in Japan gesehen werden, bevor viele Jahre vorübergehen.' Voll von dem, was ich geschaut, kehrte ich in dieses Land zurück und setzte mir das Ziel, den armselig unterrichteten Samurai über die wahre Lage und Dinge im Westen aufzuklären" (S. 29).

Die Liste der Schriften, die sich nun schnell folgten, spiegelt in der wunderlichen Mischung von Gegenständen, die ein und derselbe Mann behandelt, die gärende Zeit des Suchens und Tastens in dem Prozeß der Neubildung wider. So bedeutungslos sie vielfach ihrem Inhalte nach heute sein mögen, so steckt doch in ihnen ein gut Stück moderner japanischer Kulturgeschichte. Seine Stoffe wählte Fukuzawa nach den Forderungen der besondern Zeitverhältnisse. So kommt es, daß derselbe Schriftsteller seine Landsleute über „militärische Taktik" und über „Buchführung", über den „Gebrauch des Gewehres" und über den „neuen Kalender", über „Naturgeschichte" und „moralische Erziehung", über „Erdbeschreibung" und „parlamentarische Verfassung" belehrt. Heute klingt es ergötzlich, wenn der Verfasser erzählt, wie das Schriftchen über den „Gebrauch des Gewehres" unter den Händen eines Schriftstellers zustande kam, der mit dem Schießprügel niemals etwas zu tun gehabt hatte: „Der Grund für die Veröffentlichung dieses Werkes war der Umstand, daß in dem Kampf zwischen dem Lehensfürsten Chōshū und der Regierung des Reichsverwesers der erstere dank der Überlegenheit seines Gewehres siegreich geblieben war. Obschon von der Notwendigkeit eines Buches über das Gewehr überzeugt, war ich doch in keiner Weise befähigt, es zu schreiben, da ich von der Sache nichts verstand. Ich machte nun von Buchladen zu Buchladen eine Jagd nach einem holländischen oder englischen Buche über den Gegenstand und stieß endlich auf das, was ich suchte. Das Bändchen kostete mich 68 Sen (1.36 Mark). Ich ging ans Werk, übertrug es, so gut ich konnte, und der Erfolg setzte mich in Staunen" (S. 30).

All diese Schriften und Schriftchen fanden einen in der literarischen Geschichte Japans unerhörten Beifall. In Hunderttausenden von Exemplaren gingen sie durch das ganze Land. Fukuzawa verstand es, überall den richtigen Augenblick zu erfassen. „Eine kleine Flugschrift ‚Erklärung des Kalenderwechsels' wurde binnen sechs Stunden geschrieben, während mich eine Erkältung ans Bett fesselte. Obschon das Exemplar nur ein paar Sen (Pfennige) kostete, brachte es mir doch in drei Monaten 700 Jen (1400 Mark). Ich erinnere mich, daß ich mich selbst fragte, ob ich berechtigt sei, vom Publikum 700 Jen für eine Arbeit von sechs Stunden anzunehmen. Die Änderung des Kalenders erfolgte am 11. November 1872. Wenige Leute hatten eine Ahnung, warum die Änderung geschah und was sie bedeutete. Daher die große Nachfrage nach dem kleinen Buch. Am Ende des Schriftchens lehrte ich meine Kameraden, die Samurai und andere, wie man den Kalender benutzt. Diese winzige Beigabe steigerte gewaltig die Verbreitung, die von Monat zu Monat wuchs" (S. 32). Ein in 17 Bändchen erschienenes Werk über „die Förderung des Wissens" wurde zu einem nationalen Ereignis. Fukuzawa erzählt: „Die Verbreitung war außerordentlich; sicherlich nicht weniger als 200 000 Exemplare wurden verkauft, was 3 400 000 Bändchen bedeutet. Im ganzen Lande rief die Schrift mehr Aufregung als irgend ein anderes Werk hervor, das ich bis dahin verfaßt hatte. Von allen Seiten fiel man wütend über mich her. Unter anderem hatte ich gesagt, daß der Tod eines Samurai, der sein Leben aus falsch verstandener Loyalität gegen seinen Herrn wegwirft, nicht mehr wert sei als der Tod eines Hundes. Das wurde als eine

schwere Beleidigung empfunden. Die Zeitungen waren gegen mich. Ich erhielt zahlreiche Drohbriefe, und meine Freunde waren um mein Leben sehr besorgt. Um die öffentliche Meinung zu beruhigen und die Wut meiner Gegner zu besänftigen, wurde mir geraten, meine Angelegenheiten in einer der wenigen Zeitungen, die damals existierten, unter einem angenommenen Namen noch einmal zu behandeln. Das tat ich mit dem gewünschten Erfolg" (S. 31). Im Jahre 1874 ließ Fukuzawa in sechs Bändchen eine „Geschichte der Zivilisation" erscheinen. Er glaubte, daß die Nation nun hinreichend aufgeklärt sei, um eine ausführliche Darstellung würdigen zu können. Das Werk gewann so sehr den Beifall des Marschalls Saigo, des Helden im Kampfe um die Wiederherstellung der Kaisermacht, daß er es allen Samurai zur Lesung empfahl.

Bis in seine letzten Tage arbeitete Fukuzawa an der Verwirklichung der großen Aufgabe, die der Leitstern seines Lebens geworden war. Drei Jahre vor seinem Tode faßte er dieses Lebensziel in der von ihm gegründeten einflußreichen Zeitung Jiji Shimpō (März 1898) in die Worte zusammen: „Unsere Stellung beruht im gegenwärtigen Augenblick vor allem nicht auf dem Konfuzianismus, den wir von China geborgt, sondern auf den Ideen, die wir von Europa und Amerika empfangen haben. Es gibt keinen andern Hebel, um die Völker Ostasiens aus dem Sumpf, in den sie geraten sind, emporzuheben, als abendländisches Wissen, und die Japaner, die das nicht sehen können und von neuem den Konfuzianismus predigen, wie es vor acht oder neun Jahren geschehen, verzögern den Fortschritt der Nation. Die konfuzianischen Ideen müssen aus unserem Wesen ausgerottet werden. Wir müssen bis auf das Mark Abendländer werden" (S. 181).

Der ungeheure Einfluß, den Fukuzawa auf das Leben einer ganzen Nation ausgeübt hat, wäre undenkbar ohne seine Aufrichtigkeit und Einfachheit, seinen Mut und seine Geringschätzung von Rang und Titeln, seinen gesunden Sinn und seinen Ernst, seine Entschlossenheit, Selbstlosigkeit und nie versagende Hingabe an die Sache. Die Charakteristik des außerordentlichen Mannes faßt Dening, einer seiner besten Kenner, in die treffenden Worte zusammen: „In Japan war Fukuzawa eine ganz neue Erscheinung. Er war in jedem Sinne des Wortes ein self-made man. Während seines ganzen Lebens bewahrte er eine wundervolle Einfachheit des Wesens, eine Verachtung für Titel, leere Namen, triviales Schaugepränge. Obschon der Ratgeber von Japans größten Staatsmännern und ihnen in allem ebenbürtig, war er jedem Amte unzugänglich. Niemand wagte es, ihm die Annahme eines Regierungspostens nahezulegen. Mir hat es immer geschienen, daß er unter allen handelnden Persönlichkeiten, die auf der Bühne des ‚erleuchteten Zeitalters' erschienen, der größte gewesen ist. Kein Japaner hat bei allen Klassen der Gesellschaft für seine Person so viel Achtung gewonnen wie Fukuzawa" (S. 40).

Die herrschenden Ideen seines Lebens spiegeln sich in einem Werke, das fünf Jahre vor seinem Tode (im Februar 1896) unter dem Titel „Fukuzawas Hundert Essais" erschienen ist. Damit hat der Schöpfer der Keio-Universität seinen

Landsleuten gewissermaßen als Vermächtnis jene „Lebensphilosophie" hinterlassen, die er als das „Ideal" alles sittlichen Strebens in seiner Universität verwirklichen wollte. In mehr als dreißig Auflagen sind die „Hundert Essais" über das ganze Land verbreitet. Aber noch weiter werden die Gedanken des Meisters von den Söhnen jener Alma mater getragen. Durch die Richtung, die er ihrem Unterricht gab, gelang es ihm, eine Brücke über die Kluft zu bauen, die im alten feudalen Japan zwischen den fein gebildeten Gelehrten und den Vertretern von Handel und Gewerbe klaffte. Ein breite Schicht der Bevölkerung, die früher in den Augen der privilegierten Kreise verachtet war, ist unter dem Einfluß dieses neuen Geistes eine angesehene Klasse der japanischen Gesellschaft geworden.

Im Lichte der christlichen Lebensphilosophie ist allerdings das Ideal der „Hundert Essais" nichts weniger als „ideal". Vielen erscheint es geradezu als niedrig, wie selbst Dening trotz seiner unverhohlenen Bewunderung für den literarischen Genius Fukuzawas einräumen muß. Und noch tiefer als das ethische „Ideal" steht der religiöse Ideenkreis, in dem sich der Vorkämpfer der abendländischen Zivilisation bewegte. Die Vorstellungen, die er vom Wesen der Religion hegte, und denen er im Zusammenhang mit der Frage, ob das Christentum für Japan empfehlenswert sei, einen naiv offenherzigen Ausdruck gibt, zeugen von einer Oberflächlichkeit und Seichtigkeit, ja stellenweise von einer Frivolität, die das tiefste Befremden erwecken würde, wenn man nicht wüßte, daß dafür nicht so sehr Fukuzawa als die religiöse Atmosphäre einer tausendjährigen nationalen Überlieferung verantwortlich ist. Der modernste Mann des modernen Japans ist in seinen religiösen Ideen der unverfälschte Typus des alten, von ihm selbst zu Grabe getragenen Japans geblieben.

So oft ich den stolzen Gedächtnisbau betrete, der als Bibliothek dem Andenken Fukuzawas in der Keio-Universität geweiht ist, erfaßt mich ein Gefühl der Wehmut. Fukuzawa war kein Feind des Christentums. Er empfahl es sogar; aber gerade die Art und Weise, wie er es empfahl, läßt sehr dunkle Schatten auf ein Leben fallen, das in selbstloser Hingebung ganz dem materiellen und intellektuellen Fortschritt Japans gewidmet war. Der Mann, der mit aller Kraft jene Unwissenheit zu zerstreuen suchte, auf der die Feindschaft der Samurai gegen die abendländische Zivilisation beruhte, bekundet selbst die größte Unwissenheit gegenüber dem Wesen der Religion im allgemeinen und die niedrigste Auffassung gerade der Religion, die allen Angriffen des modernen Zeitgeistes zum Trotz doch nach wie vor die Seele der Zivilisation des Westens geblieben ist. Für die Majestät des Göttlichen fehlt Fukuzawa jedes Empfinden. Gerade das, was er suchte, das Selbstachten des sittlichen Menschen, bot sich ihm im Christentum als die göttlich verklärte höchste Vollendung der menschlichen Würde. Er hat es verkannt.

Joseph Dahlmann S. J.

Rezensionen.

Die Frage der Trennung von Kirche und Staat nach ihrem gegenwärtigen Stande. Von Dr iur. **Karl Neundörfer.** 12° (120) München u. Mergentheim (1913), Ohlinger. *M* 1.40

Unter sorgfältiger Beobachtung der Trennungsgesetze einzelner Länder und der Bestrebungen, die in Deutschland für und gegen eine Trennung hervortreten, bietet Neundörfer einen guten Einblick in den Stand der Frage. Der erste Abschnitt, Begriff einer „Trennung von Kirche und Staat", hebt mit Recht hervor, daß eine vollständige Verwirklichung des Begriffes der Trennung, also eine folgerichtige Trennung, bis jetzt nirgends durchgeführt ist, und daß eine solche wohl niemals durchgeführt werden wird (S. 20). „Denn die reale Kirchenpolitik wird nicht nach abstrakten Begriffen, sondern nach konkreten Bedürfnissen und Bestrebungen gemacht. Ein bestimmter kirchenpolitischer Zustand ist im Grunde immer ein Ausgleich von kirchenpolitischen Machtverhältnissen und wird sich darum niemals restlos einem allgemeinen Begriffe fügen. Ja gerade das, was in den verschiedenen Trennungsgesetzgebungen dem strengen juristischen Begriffe einer Trennung widerstreitet, läßt uns oft den politischen Zweck und Charakter dieser Gesetzgebungen erst ganz verstehen." Bei der engen Verbindung von Religion und Leben wird die vollständige Trennung unausführbar bleiben. Es handelt sich vielmehr darum, ob ein Staat, der grundsätzlich der Religion gegenüber neutral bleiben will, nun auch in der Tat die Übung der Religion den Untertanen gewähren läßt und diese freie Betätigung der Religion in Gesetz und Verwaltung begünstigt, oder ob der Staat mit seinen Machtmitteln die Religion bekämpft. Im letzteren Falle wäre der Staat der Religion gegenüber nicht neutral, er wäre religionsfeindlich. Nach diesem tatsächlichen Verhalten gibt Neundörfer eine Übersicht über die Trennungsgesetzgebung mit wohlwollender Rücksichtnahme auf religiöskirchliche Interessen in den Vereinigten Staaten von Amerika; in Brasilien, Cuba, Irland, Genf (Wales); über die Trennungsgesetzgebung mit kirchenfeindlicher Spitze in Frankreich; in Mexiko, Ecuador, Portugal. Bei Abwägung der Vorteile und Nachteile der französischen Trennungsgesetze wird als Ergebnis hingestellt, (S. 54 f) „der Kirche wurde ihre öffentlich anerkannte Stellung und ihr Vermögen genommen. Allerdings hat sie dafür die so wertvolle Freiheit von den Fesseln erhalten, welche die Organischen Artikel in Fortsetzung des früheren Staatskirchentums unter dem Königtum ihr angelegt hatten". Unter dieser Freiheit macht sich ein Wiedererwachen des katholischen Geistes, namentlich bei der gebildeten Jugend, und ein Aufblühen der katholischen Organisationstätigkeit auf verschiedensten Gebieten geltend. Dagegen hat die Ausraubung der Kirche auch

Schäden gebracht, die nicht so bald ausgeglichen werden können. Alle Kultuskosten müssen jetzt durch milde Beiträge aufgebracht werden, die vielfach nur spärlich eingehen. So erhalten in 40 Diözesen die Pfarrer nicht mehr als *Fr.* 300—400, ein Bischof sogar in den Niederalpen hat ein jährliches Einkommen von nur *Fr.* 600. Infolge der armseligen Lage des Klerus wird es schwer, Nachwuchs für die Geistlichkeit zu finden; in 26 Priesterseminaren zählte man 1909 2077 neue Seminaristen, 1910 weniger als die Hälfte, nur noch 1011. Unter dem Priestermangel ist das religiöse Leben zumal auf dem Lande der Gefahr des Zerfalls ausgesetzt.

Aber auch der Staat hat keinen Segen von dieser Trennung. Die Ausschaltung der versittlichenden Kraft von Religion und Kirche aus dem öffentlichen Leben und namentlich aus der Schule macht sich immer fühlbarer geltend. „Die Zahl der jugendlichen Verbrecher, der militärischen Gehorsamverweigerer und Deserteure wächst ständig; die immer sich mehrende Abnahme der Geburten und Zunahme der Selbstmorde zeigt einen bedenklichen Mangel an sozialem Verantwortlichkeitsgefühl; die Lehrer, Eisenbahnbediensteten und Winzer haben in den letzten Jahren eine geradezu revolutionäre Stellung gegenüber der Regierung eingenommen, ohne daß diese wagte, kräftig einzugreifen."

Von dem düstern Bilde einer Trennungsgesetzgebung mit kirchenfeindlicher Spitze wendet sich Neundörfer zur Trennungsfrage im Deutschen Reich. Die Regelung der kirchenpolitischen Verhältnisse ist im Deutschen Reich grundsätzlich den Einzelstaaten überlassen. Eine vollständige Trennung von Kirche und Staat besteht zurzeit in keinem Bundesstaate. Manche Kräfte jedoch sind auch bei uns eifrig an der Arbeit, die noch bestehende Verbindung von Kirche und Staat völlig zu lösen. Vorkämpfer für die Trennung von Kirche und Staat finden sich hauptsächlich in ausgesprochen kirchenfeindlichen Kreisen (S. 71). Eine Versammlung der im sog. „Weimarer Kartell" zusammengeschlossenen Organisationen, Oktober 1909 in Frankfurt a. M., verkündigte als Parole des Kartells „Los die Schule von der Kirche, los den Staat von der Kirche". Unter den politischen Parteien wollen die Sozialdemokraten die Religion als Privatsache behandelt wissen. Zur Sozialdemokratie steht in kirchen- und schulpolitischen Fragen der Linksliberalismus. Die Regierungen aller größeren deutschen Bundesstaaten und die Rechts- und Mittelparteien stehen der Trennung ablehnend gegenüber (S. 92). Wie lange dadurch die Trennung ferngehalten wird, hängt zum guten Teil davon ab, ob der zunehmenden Entkirchlichung weiter Volksschichten in unserem Vaterlande Einhalt geboten werden kann.

Im letzten Abschnitt wendet sich Neundörfer den Gründen zu, aus denen die Katholiken grundsätzlich der Trennung von Staat und Kirche entgegen sind (S. 109). Es müssen „schon ganz außergewöhnliche Verhältnisse sein, die uns eine Trennung von Kirche und Staat gegenüber einem andern kirchenpolitischen Zustand als das geringere Übel erscheinen lassen können".

Außer den prinzipiellen Gründen haben die deutschen Katholiken neben andern namentlich einen sehr praktischen Grund, mit ihrem politischen Einfluß den trennungsfreundlichen Bestrebungen entgegenzuwirken, nämlich mit Hinsicht auf die

Folgen einer etwaigen Trennung für das Verhältnis von Kirche und Schule (S. 110). „Bei einer vollkommenen religiöſen oder wenigſtens konfeſſionellen Neutraliſierung der Staats- und Kommunalſchulen im Falle einer Trennung von Kirche und Staat würde das bei uns praktiſch beſtehende Schulmonopol des Staates bzw. der Gemeinden verhängnisvolle Folgen haben. Wir gingen dann nicht nordamerikaniſchen Verhältniſſen entgegen, wo neben den neutralen Staatsſchulen ein wohlausgebildetes Syſtem katholiſcher Privatſchulen frei ſich entfalten kann; wir hätten viel eher franzöſiſche Zuſtände zu erwarten, wo man die konfeſſionellen Privatſchulen möglichſt zurückzudrängen und ſo dem religiöſen Indifferentismus oder meiſt der offenen Religionsfeindſchaft der ‚neutralen' Staatsſchule den beherrſchenden Einfluß auf die Volkserziehung zu ſichern ſucht. Darum iſt die Schulfrage für uns gegenwärtig von ſo ausſchlaggebender Bedeutung; in der Schulfrage iſt das Trennungsproblem für uns am meiſten praktiſch." Wir Katholiken ſind in den meiſten Bundesſtaaten in der Minderheit, ſo daß wir allein die Durchführung einer Trennung nicht verhindern können. Bei der nicht zu unterſchätzenden Bedeutung der trennungsfreundlichen religiöſen und politiſchen Parteien und der bedenklichen Entkirchlichung weiter Kreiſe müſſen wir mit der Möglichkeit einer Trennung von Kirche und Staat auch bei uns rechnen. „Dieſe Zukunftsausſicht aber bedeutet für uns eine ernſte Gegenwartsmahnung." Apologetiſche Schulung und Belebung der Vereinstätigkeit muß in unſern Reihen den perſönlich überzeugten Sinn feſtigen, durch freie Zugehörigkeit und Mitarbeit in einem katholiſchen Verein müſſen wir uns auf eine vielleicht auch bei uns kommende Zeit vorſehen, wo die kirchliche Organiſation ſelber vom Staate nur mehr als Privatverein wird anerkannt werden.

Neundörfer führt ſo die Erörterung der Frage über Trennung von Kirche und Staat aus der Betrachtung zukünftiger Möglichkeiten auf die reale Gegenwartsaufgabe zurück. Die Schrift bietet gute Auskunft über den Stand der Trennungsfrage.

Joſ. Laurentius S. J.

Philoſophie und Weltanſchauung. Skizzen zur Einführung in das Studium der Philoſophie und zur philoſophiſchen Orientierung für weitere gebildete Kreiſe. Von Dr **Heinrich Funke.** 8° (XVI u. 178) Paderborn 1914, Bonifacius-Druckerei. *M* 2.20; geb. *M* 2.80

Die höchſt lesbaren 16 „Skizzen" des ſchönen Buches beſchäftigen ſich zwar vornehmlich mit Einleitungsfragen im ſtrengeren Sinne, aber auf eine ſo fruchtbare Art, daß aus der Betrachtung der Aufgaben, Methoden, Geſetze und Grenzen der Philoſophie zugleich ſchon erhellt, welche Antwort auf die großen philoſophiſchen Fragen als die allein brauchbare betrachtet werden kann; aus der Einleitung in die Philoſophie wird ungezwungen eine Apologie der Philosophia perennis, d. h. der wiſſenſchaftlichen Begründung der Sätze: Es gibt einen perſönlichen, überweltlichen Gott, und dieſer hat die Menſchen geſchaffen mit der Beſtimmung, durch Erfüllung ihrer Lebensaufgabe unter ſittlichen Geſichtspunkten ihr ewiges Glück zu wirken.

Obwohl Funke nachdrücklich betont, daß die Philoſophie vor allem dem Verſtande zugehört, kennt er doch ihr mannigfaltiges Verhältnis zum Gefühl, und gerade darin, daß er ſie zum Anliegen und zur Leiſtung des ganzen Menſchen macht, liegt die Überzeugungskraft und der hohe ſittliche Ernſt des Buches. Nicht bloß der Intellekt bedarf der ſichern Weltanſchauung — Philoſophie iſt nach Funke weſentlich Weltanſchauungslehre —, ſondern auch Wille und Gemüt, weil Sittlichkeit im weiteſten Umfange nur auf Weltanſchauung gebaut werden kann. Wille und Gemüt üben deshalb auch Einfluß auf das Zuſtandekommen des wiſſenſchaftlichen Weltbildes: Philoſophie iſt Wiſſenſchaft, aber zugleich ſittliche, mit der Lebensführung zuſammenhängende Tat. Zum Studium der Philoſophie gehört außer der intellektuellen Befähigung moraliſche Reife: man muß die rechten Motive mitbringen, aufrichtiges Wahrheitsſtreben, nicht bloße Neugier oder Examenswünſche oder das Verlangen, für tadelnswertes Leben eine rechtfertigende Theorie zu finden; man muß ernſt, ausdauernd arbeiten und Halbwiſſen meiden wollen; man muß die unberechtigten Strebungen aller Art ſo weit zügeln können, daß ſie den Intellekt nicht zu verwirren imſtande ſind. Man muß z. B. den Stolz zu beherrſchen wiſſen, damit man philoſophiſche Folgerungen auch dann annehme, wenn ſie demütigen, damit man ferner unabhängig bleibe von Lob und Mode und landläufigem Vorurteil, damit man endlich mit dem Erreichbaren ſich zufrieden gebe ohne ein törichtes: Alles oder nichts! Abſolutes Wiſſen oder Skepſis! Die unbeſonnene Ablehnung aller Schranken, auch der mit der beſchränkten Natur gegebenen, iſt die pſychologiſche Wurzel aller modernen Irrungen.

Ein Weltbild, das annehmbar ſein ſoll, muß ſich dreifach bewähren: in Bezug auf unſere intellektuellen Bedürfniſſe, auf das praktiſche Willens- und auf das Gemütsleben; es muß im Vollſinne naturgemäß ſein. Mit beredter Wärme zeigt der Verfaſſer in einer der feſſelndſten „Skizzen“: „Das Ziel“, wie nur die Philosophia perennis den Ehrentitel „natürliche Philoſophie“ verdient, dagegen die im üblen Sinne „moderne“ Philoſophie als unnatürlich, darum als unwahr bezeichnet werden muß.

Eine Menge treffender Bemerkungen über philoſophiſches Leben und Streben, immer das Ganze des Menſchen berückſichtigend, durchziehen die Darſtellung. Man kann den zahlreichen Menſchen unſerer Tage, die das Bedürfnis philoſophiſcher Studien empfinden, nicht etwa nur den Zünftigen, ſondern gerade denen weiterer Kreiſe, keine beſſere Einführung in die Hand geben als Funkes Buch. Sie werden es nicht bloß zu dauerndem Geiſtesgewinn, ſondern auch leicht und mit Genuß leſen. Ihre Dankbarkeit wird dann vielleicht den Verfaſſer beſtimmen, ihnen auch den längſt gewünſchten kurzen Inbegriff der Philoſophie in ähnlich anziehender Weiſe zu ſchreiben; er wäre dazu der rechte Mann.

Otto Zimmermann S. J.

Mediziniſche Phyſik. Von Prof. Dr **Otto Fiſcher.** Mit 334 Abbildungen im Text. gr. 8° (XX u. 1120) Leipzig 1913, Hirzel. *M* 30.—; geb. *M* 40.—

Das vorliegende Buch behandelt „im Sinne der Beſtrebungen von Adolf Fick in elementarer Form diejenigen Kapitel der Phyſik, welche trotz ihrer großen

Wichtigkeit für den Mediziner ihm weder auf der Schule noch in den Vorleſungen auf der Univerſität mit der für ihn nötigen Ausführlichkeit dargeboten werden können" (Vorwort v).

Die Elektrizitäts- und Wärmelehre glaubt der Verfaſſer ausſchalten zu dürfen, da die Mediziner auf dieſen Gebieten genügend vorgeſchult ſeien bzw. in den Übungen eingeführt würden. So bleiben noch Mechanik, Akuſtik und Optik. Dieſe Abſchnitte bieten auch für den Philoſophen und namentlich den Pſychologen Intereſſe, ſobald ſie die menſchlichen Bewegungsorgane ſowie Auge und Ohr und deren Funktionen in den Bereich ihrer Darſtellung ziehen. Dies iſt in dem vorliegenden Buche im weiteſten Maße der Fall. Überdies erweiſt ſich der Verfaſſer nicht bloß als gründlicher Gelehrter, ſondern auch als vorzüglicher Lehrer, deſſen Ausführungen man gerne und verhältnismäßig leicht folgt.

I. Mechanik. Dieſer Abſchnitt umfaßt 476 Seiten. Unter allen Problemen der phyſiologiſchen Mechanik iſt die äußere Bewegung, die Bewegung der Glieder und namentlich die Ortsbewegung, das Wichtigſte. Allein die Mechanik ſtößt bei den Lebeweſen auf große Schwierigkeiten, da hier die Bewegungen wegen der Gliederung des Organismus in den Gelenken ſehr kompliziert und verſchiedenartig ſich geſtalten können. Die erſte Aufgabe wird es ſein, die Bewegungen des lebenden Organismus und ſeiner einzelnen Glieder in ihrer empiriſchen Geſtalt kennen zu lernen, ſie zu analyſieren, in Verbindung zu bringen mit den einfacheren und uns bekannteren Bewegungen der lebloſen Natur.

Eine zweite Aufgabe der phyſiologiſchen Mechanik iſt, die Grade der Freiheit feſtzuſtellen, mit der jedes einzelne Glied oder ein ganzes durch Gelenke verbundenes Syſtem von Gliedern, z. B. das ganze Bein, der ganze Arm, der ganze Körper, ſich bewegen kann, zugleich aber auch die Art dieſer Bewegung zu beſtimmen und womöglich die allgemeinen Geſetze der Mechanik kennen zu lernen, denen ſich dieſe Bewegungen unterordnen.

Die Art der Bewegung hängt aber zu einem großen Teile ab von der Art der Gelenke, welche die einzelnen Glieder verbinden. Daher muß den Gelenken und den in ihnen ſich vollziehenden Bewegungen beſondere Aufmerkſamkeit geſchenkt werden. Alle dieſe Probleme ſind kinematiſche Probleme, d. h. ſolche, welche nur die Bewegungszuſtände im Auge haben, ohne ſich mit den Kräften zu beſchäftigen, welche ſie hervorrufen. Dieſe Probleme behandelt Profeſſor Fiſcher im erſten Teile ſeiner Arbeit, den er betitelt: „Kinematik in Anwendung auf die Verhältniſſe am menſchlichen Körper". Wie ſchon dieſer Titel ſagt, kommen hier die allgemeinen Lehren der Kinematik zur Darſtellung, ſoweit man derſelben zum Verſtändnis der menſchlichen Bewegungen bedarf.

Wie der Verfaſſer in ſeinen einleitenden „allgemeinen Betrachtungen über die Bewegungen feſter Körper" (S. 2 ff) ausgeführt hat, „läßt ſich die allgemeinſte Bewegung eines Körpers im Raume zerlegen in eine Translation nach Maßgabe der Bewegung irgend eines ihm angehörigen oder feſt zu ihm liegenden Punktes, verbunden mit Rotation um dieſen Punkt". Damit ſind die drei erſten Kapitel der Kinematik von ſelbſt gegeben. Sie behandeln: 1. die Bewegung eines Körperpunktes und Translation des Körpers, 2. ebene Bewegung eines Körpers,

3. Rotation eines Körpers um einen feſten Punkt (ſphäriſche Bewegung). Damit iſt aber die Grundlage geſchaffen für das Verſtändnis der allgemeinſten ebenen wie der allgemeinen räumlichen Bewegung und deren anſchaulicher Darſtellung, und damit auch der Bewegung innerhalb eines Gelenkes, die im 4. Kapitel zur Darſtellung kommen. Auch die Bewegungen ganzer Gelenkſyſteme, offener und geſchloſſener kinematiſcher Ketten ſind jetzt dem Verſtändniſſe näher gebracht. Ihnen iſt das 5. Kapitel gewidmet. Bei jedem dieſer Kapitel ſind zugleich die Grade der Freiheit behandelt, die der betreffenden Bewegung zukommen können.

Sehen wir vom 5. Kapitel ab, ſo könnte dieſe Einteilung für den erſten Blick den Schein erwecken, als werde bloß eine ganz allgemeine Behandlung der Bewegungszuſtände ſtarrer Körper geboten.

Allein ein genaueres Zuſehen läßt ſogleich erkennen, wie ſehr der Verfaſſer allüberall den menſchlichen Körper, ſeine Gliederung und Gelenke im Auge behält, ihm ſeine Beiſpiele und Anwendungen entlehnt, alles darauf zuſpitzt, ein wirkliches Verſtändnis der Bewegungen des menſchlichen Körpers zu erzielen, ein Verſtändnis, das aber ohne die Kenntniſſe der allgemeinen Geſetze nicht möglich iſt. Wenn z. B. im 1. Kapitel die Bewegung eines Körperpunktes behandelt wird und dabei die Beziehung derſelben auf ein Koordinatenſyſtem und die graphiſchen Methoden zur kinematiſchen Analyſe dieſer Bewegung nach Geſchwindigkeit und Beſchleunigung zur Darſtellung kommen, ſo erhält das alles Geſtalt und Leben durch die Beiſpiele, die S. 51 ff 67 ff 72 ff vom Gange des Menſchen hergenommen werden. Sie finden ihren Abſchluß in einer zuſammenfaſſenden Darſtellung der Bewegungsgeſetze des menſchlichen Schwerpunktes beim Gehen (S. 76 ff). Dieſes 1. Kapitel iſt zugleich für alle folgenden von grundlegender Bedeutung, da der Verfaſſer bei der Behandlung der Geſchwindigkeit ſowie der Beſchleunigung, die den erſten und zweiten Differentialquotienten von Weg nach Zeit darſtellen können (vgl. S. 14 21), in ſehr geſchickter und anſchaulicher Weiſe den Begriff des Differentialquotienten entwickelt. Der Differentialquotient iſt übrigens das einzige, was in der ganzen Darſtellung des Werkes nicht mehr der elementaren Mathematik angehört.

Das 2. Kapitel: „Ebene Bewegung eines Körpers", iſt ſehr reich an Beiſpielen. So wird der Satz von der Äquivalenz zweier endlicher Rotationen um parallele Achſen mit einer einzigen Rotation angewendet auf die Beugung von Ober- und Unterarm bei ruhendem Schultergürtel (S. 103—109). Auf den gleichen Fall wird (S. 118) der Satz angewendet, daß ſich unendlich kleine Drehungen (ſog. Elementarrotationen, vgl. S. 112 f) um parallele Achſen und deren Geſchwindigkeiten zu einer reſultierenden Drehung bzw. Winkelgeſchwindigkeiten um eine parallele Achſe zuſammenſetzen laſſen. Als anderes Beiſpiel für dieſen Satz werden (S. 119 ff) „die möglichen Gelenkbewegungen in Zylindergelenken mit inkongruenten Gelenkflächen", Gleiten und Rollen und deren Kombinationen nachgewieſen. Die Zuſammenſetzung von Translationsgeſchwindigkeit und Winkelgeſchwindigkeit wird S. 131 ff erläutert nicht nur am zweigliedrigen Gelenkſyſtem des Armes (mit ſtarr verbunden gedachter Hand), ſondern auch am dreigliedrigen Gelenkſyſtem des Beines (Oberſchenkel, Unterſchenkel und Fuß, wobei letzterer in ſich als nicht weiter gegliedert, ſondern als ſtarr betrachtet wird) bei gleichzeitiger Translation desſelben infolge einer ebenen Translationsbewegung des Beckens. Die Beiſpiele für die Polkurven ebener Bewegung (S. 141 ff und 145 ff) ſind von den Bewegungen des nur im Ellenbogen gegliedert gedachten Armes und von den Bewegungen in Zylindergelenken hergenommen.

Beim 3. Kapitel iſt der Satz von der Äquivalenz zweier endlicher Rotationen um verſchiedene Achſen durch den Drehpunkt mit einer einzigen Rotation (S. 157 ff) angewendet auf die Bewegungen im Gelenk zwiſchen Oberarm und Speiche (Humero-Radialgelenk; S. 165 ff). Von verſchiedenen Bewegungen in eben dieſem Gelenk ſind die von den inſtantanen Drehungsachſen S. 174 ff beſchriebenen Kegelflächen als Beiſpiel für die Polkegel ſphäriſcher Bewegung (vgl. S. 170) abgeleitet. Der ganze Paragraph über das Liſtingſche Geſetz (S. 218—257) bezieht ſich unmittelbar auf eine ganze Reihe von Gelenkbewegungen im menſchlichen Körper. Dieſer Typus der Bewegung wurde von Liſting zuerſt am Auge entdeckt. Er findet ſich „mehr oder weniger genau befolgt unter anderem in Gelenken des menſchlichen Körpers, welche am Präparate drei Grade, dagegen im Leben nur zwei Grade der Freiheit aufweiſen. Dies iſt z. B. der Fall bei den Bewegungen des Auges und in den Gelenken an der Baſis der mittleren Finger", er tritt aber auch „in Gelenken auf, welche nur durch die Deformierbarkeit des Knorpels auf zwei Grade der Freiheit gebracht ſind, alſo in Oval- und Sattelgelenken, für welche das Handgelenk und das Sattelgelenk des Daumens je ein Beiſpiel darſtellen" (S. 216).

Das Geſagte dürfte vollauf genügen, um zu zeigen, wie der Verfaſſer trotz aller allgemeinen Betrachtungen, die ſich nun einmal nicht umgehen laſſen, ſein ſpezielles Gebiet der Bewegungen des menſchlichen Organismus ſtets im Auge behält.

Schwieriger als die kinematiſchen Unterſuchungen geſtalten ſich beim menſchlichen Organismus die kinetiſchen, welche die Bewegungen in ihrer Abhängigkeit von den ſie erzeugenden Kräften betrachtet. Bei den Bewegungen, mit denen es die Kinetik der lebloſen Körper zu tun hat, ſind die Kräfte bekannt. Nicht ſo bei den Bewegungsvorgängen im Organismus. Die wichtigſte und ausſchlaggebendſte Kraft aber, die vom Organismus ſelbſt geliefert wird, die Muskelſpannung, unter deren Einwirkung ſowohl die Ruhehaltungen des menſchlichen Körpers wie die Bewegungen desſelben zuſtande kommen, läßt ſich nicht direkt beſtimmen. Denn es iſt bisher weder gelungen, die Spannung eines Muskels am lebenden Körper direkt zu meſſen, noch einem Muskel etwa durch elektriſche Reizung eine beſtimmte angebbare Spannung zu erteilen. Es bleibt kein anderer Weg übrig, als gerade dieſe Muskelſpannung erſt aus den Gleichgewichtszuſtänden zwiſchen Muskeln und Schwere ſowie aus den empiriſch genau bekannten Bewegungen abzuleiten. Dazu bedarf es aber der Bewegungsgleichungen. Im allgemeinen ſind dieſelben beim lebenden Organismus ſehr kompliziert und nur mit Hilfe der höheren Mathematik zu gewinnen. Doch gelingt es Profeſſor Fiſcher, für einfachere Fälle beim zweigliedrigen und dreigliedrigen Gelenkſyſtem auf elementarerem Wege die Bewegungsgleichungen zu finden, indem er ihre Bewegungen auf die Bewegung eines ſtarren Körpers zurückführt (S. 375 ff 380 382 385 ff 390 f uſw. 428).

Die Vereinfachung geſchieht dadurch, daß er die gegenſeitige Einwirkung der beweglichen Glieder, die in den Gelenken ſtattfindet, in Rechnung zieht (S. 369 ff). Beim dreigliedrigen Gelenkſyſtem geſellt ſich als weitere Vereinfachung dazu die Einführung der reduzierten Syſteme, ihrer Hauptpunkte und Hauptſtrecken. Denkt man ſich bei einem beſtimmten Gliede im Mittelpunkt eines Gelenkes die Maſſe aller jener Teile konzentriert, die bei Durchtrennung des Gelenkes abfallen würden, ſo erhält man das reduzierte Syſtem dieſes Gliedes (vgl. S. 9 f) und kann ſeinen

neuen Schwerpunkt (Hauptpunkt) und dessen Abstand vom Gelenkmittelpunkte (Hauptstrecke) bestimmen (S. 382 ff).

In den so erhaltenen Bewegungsgleichungen sind nach kinematischer Analyse der empirisch gegebenen Bewegung und nach Bestimmung des Gewichts und Verteilung der Massen in den einzelnen Gliedern alle Kräfte bekannt, mit Ausnahme der einwirkenden Muskelkräfte (vgl. S. 452 ff). Diese können also ermittelt werden.

Den Schluß der in vier Kapiteln gegliederten Kinetik bildet eine Darstellung der Methode und der Instrumente, um eine genaue empirische Bestimmung der Bewegung eines Gelenksystems zu gewinnen. Sie wird praktisch geschildert an den von W. Braune und O. Fischer unter Zuhilfenahme der Momentphotographie vorgenommenen Untersuchungen über den Gang des Menschen.

Das Gebiet der physiologischen Mechanik ist ein großes, verhältnismäßig erst spärlich bebautes Arbeitsfeld. Was Professor Fischer als anerkannte Autorität auf diesem Gebiete in seinem Werke uns von den Früchten der Arbeit bietet, läßt uns nicht nur einen Einblick tun in die mühsame und verdienstreiche Forscherarbeit, sondern lehrt uns das Wunderwerk der menschlichen Bewegungsorgane um vieles besser kennen und seine Leistungsfähigkeit höher schätzen.

Man hat den menschlichen Körper oft mit einer Maschine verglichen. Professor Fischer zeigt S. 334 ff schon allein mit Berufung auf die großartige Freiheit der Formveränderung im menschlichen Gelenksystem, zu der sich noch die Fortbewegungsfreiheit im Raume gesellt, den gewaltigen Unterschied zwischen Maschine und menschlichem Organismus. Einige seiner Worte mögen hier Platz finden.

„Man erkennt leicht, daß mit etwas über hundert Graden die ganze Freiheit der Formänderung des lebenden menschlichen Körpers noch lange nicht erschöpft ist, selbst wenn man die Deformation der Körperteile infolge der Kontraktion von Muskeln und auch z. B. die Deformation des Kopfes infolge der Bewegungen im Kiefergelenk gar nicht in Rücksicht zieht. . . . Bei einer Maschine ist wie bei jeder zwangläufig geschlossenen kinematischen Kette nur ein Grad von Formänderungsfreiheit vorhanden. Es wird daher die Kinematik der Maschine von Reuleaux als Zwanglauflehre bezeichnet. . . . Trotz der großen Freiheit der Formänderung, durch welche sich der lebende Organismus, also z. B. der menschliche Körper, von der Maschine unterscheidet, können wir denselben in jedem Augenblick in eine bestimmte Maschine verwandeln. Wir vermögen den einzelnen Gliedern eine vorgeschriebene Bewegung aufzuzwingen. Der Zwang wird dabei nur nicht durch die Gelenkverbindungen und die Art der Verkettung der verschiedenen Glieder hervorgebracht, sondern durch unsern Willen, durch die Art, wie wir unsere Muskeln zur Wirkung auf die Gelenke anregen. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, stellt also der menschliche Körper eine Maschine von der größten Vielseitigkeit, einen ganzen Komplex verschiedener Maschinen dar. Daß diese Vielseitigkeit nicht auf Kosten der Vollkommenheit der einzelnen Leistungen ermöglicht wird, lehrt die tägliche Erfahrung“ (S. 334).

II. Akustik (S. 476—599). Beim Übergang von der Mechanik zur Akustik atmet man unwillkürlich auf. Mußte man bisher immer mitrechnen, wollte man nicht auf das Verständnis verzichten, so beginnt hier ein Gebiet, wo die rechnerischen Operationen auf ein Minimum sich einschränken. Der Verfasser sucht in diesem Abschnitt vor allem ein Verständnis anzubahnen für die Funktionen des Ohres und der Sprachwerkzeuge.

Dieſem Zwecke dient auch das einleitende Kapitel „Allgemeines über Wellen, insbeſondere Schallwellen“. Mit großem Geſchick benutzt der Verfaſſer hier die graphiſche Darſtellung der fortſchreitenden und der ſtehenden Transverſalwellen, um auch die fortſchreitenden und ſtehenden Longitudinalwellen, deren Darſtellung ſich lange nicht ſo überſichtlich und anſchaulich geſtalten läßt, dem Verſtändnis näher zu bringen und ſtörende Irrtümer (vgl. S. 486 f) zu beſeitigen. Ein 2. Kapitel behandelt dann die Schallwahrnehmung und die Klanganalyſe. Die Analyſe der Geräuſche, die für den Mediziner ſo wichtig wäre, iſt bis heute nicht gelungen, ſo daß für die Lehre der Auskultation und Perkuſſion noch keine exakte Grundlage gewonnen iſt. Der Verfaſſer beſchränkt ſich daher auf die Klanganalyſe und folgt hier wie ſpäter den verdienſtvollen Unterſuchungen von Helmholtz. Durch die beiden erſten Kapitel ſind die Grundlagen geboten, in etwa die phyſikaliſchen Vorgänge im Ohr zu verſtehen, von denen das 3. Kapitel handelt. Dieſes ſcheint für die Phyſiologie das wichtigſte.

Beſonders eingehend behandelt ſind die Funktionen des Trommelfells, der Gehörknöchelchen und der Baſilarmembran der Schnecke. Bis zu dieſer Stelle des Hörorgans ſcheint der phyſikaliſche Vorgang im Ohre ziemlich klar: „Die von außen in den äußeren Gehörgang eindringenden fortſchreitenden Longitudinalwellen der Luft werden durch Vermittlung des Trommelfells, der Gehörknöchelchen und der Labyrinthflüſſigkeit in ſtehende Transverſalſchwingungen der Baſilarmembran umgewandelt“ (S. 560). Bei Löſung der Frage, wie durch dieſe Schwingungen der Baſilarmembran und des ihr aufgelagerten Cortiſchen Organes eine Analyſe des Klanges ermöglicht wird, wie das Ohr ſie tatſächlich ausführt, entſcheidet ſich Fiſcher für die Reſonanztheorie von Helmholtz. Die von Max Wien gegen dieſelbe vorgebrachten Bedenken löſt er S. 566 f.

Das letzte Kapitel der Akuſtik handelt über die Stimm- und Sprachwerkzeuge. Bau des Kehlkopfes; Funktion ſeiner Gelenke und Muskeln werden dargelegt. Die einleitenden Bemerkungen über membranöſe Zungenpfeifen (künſtlicher Kehlkopf) bereiten das Verſtändnis dieſer Funktionen in glücklicher Weiſe vor. Den Schluß des Kapitels bilden kurzgedrängte Angaben über die beim Entſtehen der Sprachelemente (Vokale und Konſonanten) in Betracht kommenden phyſikaliſchen Momente (S. 595—599).

III. Optik (S. 600—1120). Zwei Dinge, die hier vom Verfaſſer eingehend behandelt werden, intereſſieren auch den Philoſophen und jeden Naturforſcher. Es ſind die Funktion des menſchlichen Auges als optiſcher Apparat und die Leiſtungsfähigkeit und Wirkungsweiſe jener künſtlichen Apparate, deren wir beim Studium, bei den Unterſuchungen und Forſchungen zur Unterſtützung des Auges bedürfen. Auf dieſe künſtlichen Apparate einzugehen, iſt hier nicht möglich; es ſeien nur diejenigen hervorgehoben, über die man beim Verfaſſer ausführlicheren Aufſchluß findet: Linſen und Brillen S. 713 ff, Lupen 724—759, das Mikroſkop 759—781. Sehr wichtige Bemerkungen finden ſich an den verſchiedenſten Stellen der ganzen Optik eingeſtreut: Ultramikroſkopie S. 1007 ff, Polariſationsmikroſkop S. 1054—1088.

Dieſe Apparate ſowohl wie die Funktion des Auges können nur verſtanden werden, wenn man die Geſetze der Bildererzeugung ſelbſtleuchtender und beleuchteter Objekte verſteht. Dieſe Geſetze ſucht nun der Verfaſſer auf anſchauliche und elementare Weiſe abzuleiten und auf die wichtigſten optiſchen Syſteme anzuwenden,

und zwar in einer Art und Weise, die „nicht nur einen klaren Einblick in dieselben, sondern auch ihre volle Beherrschung ermöglichen dürfte“ (S. 600).

Nur ein Ausschnitt sei wegen seiner Wichtigkeit und seinem allgemeinen grundlegenden Interesse hervorgehoben und teilweise kurz skizziert. Er umfaßt die drei ersten Kapitel: „Brechung bzw. Reflexion eines homozentrischen Strahlenbündels an einer Kugelfläche; zentrierte optische Systeme brechender Kugelflächen; Beispiele für die Bestimmung und Verwendung der Kardinalpunkte zentrierter optischer Systeme“ (S. 600—781).

Nachdem der Verfasser die Bedingungen kurz aufgezeigt, unter welchen die Homozentrität eines Strahlenbündels erhalten bleibt (S. 601—614), beschränkt er sich zunächst auf die Ableitung der Brechungsgesetze im Falle der Abbildung durch sehr enge Strahlenbündel, sog. Zentralstrahlen (S. 613 f 617—638), welche noch eine genügend scharfe Abbildung eines leuchtenden Punktes gestatten, obwohl jene Sonderbedingungen nicht erfüllt sind. Kennt man den Krümmungsradius der brechenden Fläche sowie die Brechungsindizes der sie begrenzenden Medien und bestimmt man den Abstand des leuchtenden Gegenstandes, so kann man vermittelst dieser Formeln mit Leichtigkeit die erste und zweite Brennweite, die Brechkraft in Dioptrien, den Ort des Bildes und die Vergrößerung desselben berechnen. Unter den vielen Beispielen, die praktisch in die Rechnung einführen, seien nur besonders hervorgehoben das sog. reduzierte Auge nach Listing-Donders (S. 645) und die Berechnung der Strahlenbrechung an der Hornhaut allein, bei Vernachlässigung ihrer Dicke (S. 646).

Tatsächlich handelt es sich aber am Auge und bei den optischen Apparaten, die wir zur Unterstützung des Auges gebrauchen, nicht um Brechung an bloß einer Kugelfläche, sondern an mehreren, und nicht um ein winziges brechendes Medium, sondern um viele. Auch für diesen Fall ist es dem Verfasser gelungen, sehr einfache Formeln zu entwickeln, und zwar nicht bloß für zentrierte Einzelsysteme (S. 676—682), sondern auch für die Zusammensetzung zentrierter brechender Systeme (S. 696—701).

Von entscheidender Wichtigkeit für die Gewinnung so einfacher, leicht zu handhabender Formeln war die Einführung der sog. Kardinalpunkte, nämlich der Schnittpunkte der Hauptebenen und Brennebenen der brechenden Flächen und einzelnen Systeme mit der Achse (Hauptpunkte und Brennpunkte der brechenden Flächen und der Einzelsysteme), welche dann zur Berechnung der Gesamtbrennweiten (oder Äquivalentbrennweiten) des ganzen Systems und der Lage seiner Hauptpunkte, Brennpunkte und Knotenpunkte führt.

Von den Beispielen für die Bestimmung und Verwendung der Kardinalpunkte zentrierter optischer Systeme steht an erster Stelle der optische Apparat des menschlichen Auges mit seinen verschiedenen brechenden Flächen und Medien (S. 701—713). Ihm folgen, wie oben schon gesagt wurde, Linsen, Brillen, Lupen und das Mikroskop. Die rund hundert Seiten des Werkes, die sich mit der Abbildung durch Zentralstrahlen beschäftigen, riefen dem Referenten lebhafter noch als andere Partien die schönsten Stunden aus den Vorlesungen seines verehrten Lehrers in Leipzig im Winter 1904/1905 ins Gedächtnis zurück, an die er mit Dankbarkeit zurückdenkt.

Es muß für den Rahmen dieſer Beſprechung genügen, auf die übrigen Kapitel der Optik nur eben hinzuweiſen; ihr Titel wird genügen, das Intereſſe des Leſers zu wecken. Sie lauten: IV. Über die einer ſcharfen, farbenreinen und lichtſtarken Abbildung geſetzten Grenzen. V. Über die Abbeſche Theorie der Abbildung nicht ſelbſtleuchtender Objekte. VI. Dunkelfeldbeleuchtung und Ultramikroſkopie. VII. Über die Anwendung der Polariſationserſcheinungen in der Medizin. —

Das Werk Profeſſor Fiſchers führt uns in drei Gebiete ein, die auch dem Philoſophen und namentlich dem Pſychologen nicht fremd bleiben dürfen, in die Phyſik der Willkürbewegung und der Ortsbewegung, in die Phyſik des Gehörorgans und der Sprachwerkzeuge, in die Phyſik des menſchlichen Auges. Ariſtoteles hatte einſt ſeine Bücher περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, περὶ ἀκουστῶν, περὶ ζῴων κινήσεως und περὶ ζῴων πορείας geſchrieben. Er ſchätzte alſo dieſe Probleme. Ihm folgte die Scholaſtik in dieſer Hochſchätzung, wie die Ariſtoteleskommentare und die Traktate über Sinneswahrnehmung und über Bewegungskraft zeigen. Es liegt im Geiſte geſchichtlicher Tradition, wenn wir auch vom philoſophiſchen Standpunkte „Die mediziniſche Phyſik" von Profeſſor Fiſcher begrüßen und uns zunutze machen. Ein tieferer Einblick in ſie wird uns die Objektivität unſerer Sinneswahrnehmungen nur deutlicher zum Bewußtſein bringen und immer mehr uns ahnen laſſen, welche Geheimniſſe in der Willkürbewegung beſchloſſen ſind.

Julius Beßmer S. J.

Wien. Geſchichte der Kaiſerſtadt und ihrer Kultur. Von **Richard Kralik** und **Hans Schlitter.** Mit 555 Illuſtrationen. Unter dem höchſten Protektorate Seiner Kaiſerlichen und Königlichen Hoheit des Durchlauchtigſten Herrn Erzherzogs Franz Ferdinand. Lex.-8° (XVIII u. 752) Wien, Holzhauſen. Geb. *K* 18.—

Ein höchſt anziehendes Buch ebenſo wegen der Bewältigung des reichhaltigen Materials als wegen der eigenartigen, lebhaften Darſtellung. Es führt ſich mit beſcheidenen Worten ein: „Etwas radikal Neues kann freilich dieſe neue Geſchichte nicht bringen. Im Gegenteil, ſie verſucht ſich möglichſt konſervativ an die Quellen anzuſchließen, die Quellen ſelber reden zu laſſen, die gleichzeitigen Chroniken, Denkwürdigkeiten, Briefe, Dichtungen, Dokumente. Auch in der Verarbeitung dieſer Quellen fußt ſie dankbar auf den Vorarbeiten aller vorangehenden Wiener und öſterreichiſchen Geſchichtſchreiber." Das Werk leiſtet Verzicht auf jeden gelehrten Apparat, weil es weite Kreiſe intereſſieren und die Wiſſenſchaft in den Dienſt höherer Volksaufklärung ſtellen will. Kann ein ſolches Werk auch nicht darauf ausgehen, gelehrte Forſchung zu fördern, ſo ſind deren Ergebniſſe doch gewiſſenhaft verwertet, und der Geſchichtſchreibung gereicht ein Werk zur Ehre, das eine Lokalgeſchichte in ſo großartige weltgeſchichtliche Zuſammenhänge einzuſtellen und aus dieſen zu beleuchten vermag.

Die faſt 2000jährige Geſchichte einer Weltſtadt mit ihren Beziehungen zum römiſchen Weltreiche, zum Deutſchen Reiche, zum Orient, die Geſchichte der gemütlichen „Kaiſerſtadt", von der es im Volksliede heißt: „Es gibt nur ein Wien", iſt gewiß ein reizvoller Gegenſtand für die Geſchichtſchreiber. Mit der

Deutlichkeit des Anschauungsunterrichtes zeigt eine Geschichte Wiens die Kulturmission des klassischen Altertums, fortwirkend bis auf unsere Zeit; sie zeigt, wie viele Fäden der Gegenwart mit den klassischen Völkern verknüpfen, deckt die Fülle der von dorther kommenden Anregungen auf, die Vorbilder und Grundlagen, die auf den Werdegang unserer Kultur bestimmend einwirkten. Wir sehen, wie diese Weltstadt vorab durch ihre so günstige Lage an einer Hauptstraße der Weltgeschichte in freundliche und feindliche Beziehungen tritt zu den Germanen der Völkerwanderung, ferner zu den Avaren und Slaven, den Sarazenen im Morgenlande und in Afrika, den Russen, Schweden, Niederländern, mit England, Frankreich, Spanien, Italien und Griechenland.

Mutige Begeisterung für die erinnerungsreiche Heimat im heutigen Wiener zu erwecken, scheint der vornehmste Zweck dieses Buches. Aber jeder Deutsche kann sich für die Geschichte der Stadt interessieren, zu deren höchstem Ruhme man im 13. Jahrhundert sagte, sie könne neben Köln genannt werden. Um so mehr ist dies der Fall, als die Darstellung große Vorzüge aufweist. Nicht in einzelne Sparten zerhackt, sondern „in einer einheitlichen, fortlaufenden Erzählung ist das ganze Wiener Leben als Einheit geschildert", jedes Zeitalter gegliedert nach den Regierungen der Landesfürsten. Das heutige Wienertum wird eingefügt in die große Gesamttradition der Heimat. Gewiß eine vorzügliche Art, weite Kreise der jetzt Lebenden historisch zu interessieren. Es dünkt uns das um so erfreulicher, da geschichtliche Werke wenig gelesen werden und historische Bildung in der Gegenwart für weite Kreise von hohem Werte ist. Gerade die mächtigen Umwälzungen des gesellschaftlichen Daseins, in denen wir heute stehen, und die schweren Gefahren, die sie für ein unreifes Urteil mit sich führen, scheinen am leichtesten überwindbar durch die Zucht des historischen Verständnisses. Zu diesen sachlichen Vorzügen gesellen sich jene der sprachlichen Darstellung. Wie das Vorwort verrät, hat Hans Schlitter, Vizedirektor des Staatsarchivs in Wien, die kritische Kontrolle geübt, die sprachliche Darstellung ist ganz Richard Kralíks Werk. Dazu besitzt er besonders eine wichtige Vorbedingung: den Glauben an die Größe seiner Heimatstadt und die daraus entspringende sieghafte Begeisterung. Die Liebe zu dieser Stadt, in deren Geschicken es sich wiederholt um Sein und Nichtsein, um alles oder nichts gehandelt hat, läßt ihn die Sorgen und Freuden von einst wie gegenwärtige erscheinen und befähigt ihn so, diese geschichtlich mitzuleben und nachzuempfinden.

Die Muse hat dem Dichter aber nicht nur die Kunst des Erzählens gegeben, sondern auch den philosophischen Sinn, der das Auseinanderliegende bedeutungsvoll zu verknüpfen weiß. Dies zeigt sich z. B. in der Art, wie Dichter und Dichtkunst in diese Stadtgeschichte verwoben werden. Wer für die deutsch-österreichische Nationalliteratur Teilnahme besitzt, dem werden teilweise ganz neue Einblicke und viel Anregung gewährt. Ist auch vieles davon bekannt, so gewinnen doch die Einzelzüge durch den historischen Zusammenhang.

Wie die andern Römerstädte an der Donau, so hatte auch Wien mit Attila sich abzufinden, als er 451 die Donau hinauf gegen Gallien zog. Der Raubzug

der Unholde wurde ſeltſamerweiſe eine Ausſaat von Kulturkeimen. Deutſche Heldenſage entſproßte ihr im niederöſterreichiſchen Lande. Theoderich der Große, als „Dietrich von Bern", ein Liebling der deutſchen Sage, „kann faſt ein Wiener im weiteren Sinn genannt werden"; denn in oder bei der Haupt- und Grenzſtadt Wien iſt er um 454 als Thiudemers Sohn geboren. Sein treuer Bundesgenoſſe Rudolf, der Herulerkönig, lebt als Rüdiger von Bechlarn in der Sage fort. Von Paſſau aus wurde das neue Öſterreich kirchlich organiſiert. Piligrim, der geiſtvolle Biſchof von Paſſau (971—991), „legt dem jungen Oſterreich als Patengeſchenk das vaterländiſche Heldengedicht von den Nibelungen in die Wiege". Er ließ die heimiſchen Überlieferungen durch ſeinen Schreiber Konrad in ein lateiniſches Gedicht bringen, und in Öſterreich entfaltete ſich daraus das klaſſiſche Nibelungenlied und die Klage. Ein wertvolles, bisher für die Literaturgeſchichte nicht ausgenutztes Zeugnis Wiener Geiſtes am Ende des 11. Jahrhunderts iſt eine vom Wiener Chroniſten Enenkel in das „Fürſtenbuch" eingefügte Bearbeitung eines Spielmanngedichtes vom Bruderzwiſt der Babenberger. Es folgt die Zeit der Kreuzzüge. Auf der Donauſtraße über Wien herrſcht ein beſtändiges Wogen der Hinziehenden und Rückkehrenden. Wilhelm von Poitou oder Aquitanien, der erſte bekannte Vertreter des provenzaliſchen Minnegeſanges iſt im Jahre 1101 unter ihnen, und nicht viel ſpäter ſcheint auch die öſterreichiſche Minnedichtung dieſem berühmten Gaſte nachgefolgt zu ſein. Zur Zeit Leopolds III., des Heiligen, dichtete Frau Ava († 1127) als erſte Dichterin in deutſcher Sprache ihre geiſtlichen Gedichte. Das Marienlied des Kloſters Melk iſt zwiſchen 1220 und 1230 aufgezeichnet worden. Neben Reinmar dem Alten ſang wohl ſchon unter Leopold V., dem Tugendhaften, Walther von der Vogelweide, der größere Schüler Reinmars. „Nicht der kleinſte Ruhm der Stadt iſt, daß ſie das Heim des größten deutſchen Dichters, ſicherlich des größten öſterreichiſchen Dichters war, Walthers von der Vogelweide." Von 1211 bis 1215 leiſtete der Knabe Ulrich von Lichtenſtein als Page einer hohen Frau ſeinen romantiſchen Minnedienſt. Von 1215 bis 1219 war Ulrich dann im Dienſte des Markgrafen Heinrich, des Bruders Leopolds des Tugendhaften; dort lernte er dichten. Das frohe angeregte Leben am Hofe Leopolds des Glorreichen (1198 bis 1230) kann man einigermaßen abnehmen aus den Sittenſchilderungen Wernher des Gärtners in ſeinem „Meier Helmbrecht". Nach dem Tode Walthers von der Vogelweide glänzt am Wiener Hofe unter Ferdinand dem Streitbaren eine ganze Reihe berühmter Dichternamen: Neidhart von Reuental, der jüngere Nebenbuhler Walthers, Reinmar von Zweter, Walthers Schüler, Bruder Wernher, Ulrich von Lichtenſtein, der Ritter von Sachſendorf, Reinmar von Brennenberg und vor allem der berühmte Tannhäuſer.

Der biedere Wiener Jans, des Janſen Enkel, gewöhnlich Jans Enenkel oder Enikel genannt, dichtete in der Zeit Ottokars von Böhmen ſeine gereimte „Weltchronik" und das „öſterreichiſche Fürſtenbuch". Für Ottokar hat auch noch der Kärntner Ulrich von dem Türlin gedichtet. Von etwa 1353 bis 1395 bietet der echt wieneriſche Spruchdichter Suchenwirt in ſchlichten Reimen einen mannigfach feſſelnden kulturgeſchichtlichen und biographiſchen Stoff. In der Zeit Ferdinands III.

laſſen die Jeſuiten durch ihre Schüler volksbildende Dramen aufführen. So „St Stephan von Ungarn", „Julian Apoſtata", „Bekehrung des Bruno", „Theodoſius der Große", „Bertulphus" (Ansberta von Ottomani Gefängnus). Und ſo iſt weiter hinauf bis in die neueſte Zeit mit der Geſchichte der Stadt Wien ein guter Teil der deutſch-öſterreichiſchen Literaturgeſchichte verbunden. Auch andere Gebiete der Kunſt, beſonders die Muſik und die Baukunſt werden benutzt als Zeugnis und Ausdruck des geſchichtlichen Lebens.

Das fein ausgeſtattete Werk ſteht unter dem Protektorate des Thronfolgers, und es wäre zu wünſchen, daß es bei den neuen Wienern ein eigentliches Hausbuch würde. **Alfred Gökel** S. J.

Pia. Der Roman ihrer zwei Welten. Von **Kurt Martens.** 12° (408) Berlin 1913, Fleiſchel. *M* 5.—

Kurt Martens zeigt in ſeinen Werken eine deutliche und ziemlich gleichmäßige Vorliebe für die Sieger und die Beſiegten des modernen Lebens. In ſeinem letzten Buche, das zu der noch unvollendeten Romantrilogie „Die alten Ideale" gehört, ſtellt er einen ſtark weltflüchtigen Katholizismus einer noch ſtärker weltfreudigen Künſtlerbohème gegenüber. Die fromme Komteſſe Pia läßt ſich von ihrem glänzenden, aber aller Religion baren Vetter Joachim blenden und folgt ihm nach heimlicher Trauung vor einem engliſchen Standesamt in ſeine leichtſinnigen Münchener Kreiſe, aus denen ſie dann Enttäuſchung und Ekel nach Hauſe zurück und endlich ins Kloſter führen. Die ſeeliſchen Übergänge auf dieſem langen Wege ſind mit großer Feinheit gezeichnet. Nur iſt der Kloſterberuf zu oberflächlich erfaßt, und die Sünde verbirgt ihre Häßlichkeit zuweilen mehr, als nicht ganz gefeſtigten Leſern frommt.

Im Plan des Werkes lag die gefährliche Lockung, den Gegenſatz zwiſchen den „zwei Welten" möglichſt groß erſcheinen zu laſſen. Martens hat nun zwar zuviel Kunſtverſtändnis, als daß er nicht alle Vertreter beider Lager mit ſoviel gewinnenden Zügen ausgeſtattet hätte, als der jeweilige Charakter nur irgend erlaubte. Aber er überſchreitet in der Starrheit auf der katholiſchen und in der Liederlichkeit auf der andern Seite den Durchſchnitt doch ſo weit, daß ſeine Darſtellung nicht mehr als typiſch gelten kann. Unter den vielen Katholiken weiß kein einziger lebendigen Glauben und echte Kulturfreudigkeit harmoniſch zu verbinden. Der Roman erweckt den falſchen und daher auch äſthetiſch ſtörenden Eindruck, als ob es menſchlich Schönes gäbe, und ſogar ſehr viel, von dem der Katholizismus ſich grundſätzlich wegwendete.

Martens bemüht ſich, aus ſeinen Katholiken in ihrer Art imponierende Menſchen zu machen, aber er ſtellt auch den Freidenker und Lebemann Joachim als eine geſchloſſene Perſönlichkeit dar. Das iſt nicht jene im künſtleriſchen Sinn unparteiiſche Teilnahme, die der Dichter allen ſeinen Geſtalten ſchuldet, ſondern dahinter verbirgt ſich eher die Anſchauung, die im Roman einmal Dr Kramm ausſpricht: „Ein ſo vielſeitig zerfahrener Menſch wie ich kann ſich weder der katholiſchen noch einer andern Sache ausſchließlich verſchreiben. . . . Es gibt zu

viele Dinge, Menſchen und Richtungen, die ich lieb habe, denen ich mich alſo aus voller Seele widmen muß.“ — Dieſer Standpunkt iſt unhaltbar. Ein Künſtler darf nicht zu ſchwach ſein, ſich mit voller Seele der Wahrheit zu verſchreiben, denn die Wahrheit muß in ſeinem Werke als Wahrheit ſichtbar werden. Martens iſt noch zu ſehr zweifelnder Beobachter, als daß ihm etwas anderes hätte gelingen können als ein in manchen Teilen ſchönes, im ganzen aber nur von außen bewegtes Gebilde. Inneres Leben hätte den Roman erſt durchpulſt, wenn der Dichter, ſtatt ſich hinter den „zerfahrenen“ Dr Kramm zu ſtellen, die Folgerung aus den Worten gezogen hätte, die er dieſen Dr Kramm über den Katholizismus ſprechen läßt: „Hat man ſich einmal ernſtlich hineinverſenkt, kommt man nicht wieder los davon. Wucht iſt darin und Konſequenz und Glanz und ſtille Größe. Wenn ich mir dagegen unſere verſchiedenen Reform- und Modepropheten vorſtelle und das Religionsgemengſel, mit dem ein jeder von ihnen das Land durchzieht und die Reklametrommel für ſich rührt — Himmel, was für eine Weltanſchauungspfuſcherei!“ Jakob Overmans S. J.

Japanese Modern Literature. By ***Walter Dening.*** (In: Transactions of the Asiatic Society of Japan XLI, 1.) Tokyo, June 1913.

Über Japan gibt es ſo wenige Bücher, auf die ſich ein des Japaniſchen unkundiger Europäer verlaſſen darf, daß ich nichts Überflüſſiges zu tun hoffe, wenn ich einmal nachdrücklich auf eine zuverläſſige Darſtellung hinweiſe. Es iſt zwar kein Buch, aber doch eine ſehr ausführliche Abhandlung und eine Leiſtung ganz einziger Art.

Profeſſor Walter Dening war 1868 als anglikaniſcher Miſſionär nach Hakodate gekommen. Nach mühevollen Arbeiten in den Bergdörfern der Umgegend trat er infolge von Meinungsverſchiedenheiten über die Unſterblichkeit, die er nur den Guten zuerkennen wollte, aus ſeiner Kirche aus und widmete ſich dem Lehramt an verſchiedenen höheren Schulen hier in Tokio. Seit langen Jahren ſchrieb er die literariſche Rundſchau für die Japan Mail, das angeſehenſte engliſche Blatt unſeres Landes. Am 5. Dezember 1913 iſt er in Sendai geſtorben. Die Japan Weekly Mail vom 13. Dezember rühmte ſeine ausgezeichnete Beherrſchung des Japaniſchen, das bekanntlich eine der ſchwierigſten Sprachen der Erde iſt, und nannte ihn „einen der wenigen Ausländer, die beanſpruchen konnten, Japan und japaniſche Dinge völlig zu kennen“.

In einem 35 Jahre langen Studium des modernen Japans iſt Dening zu der Überzeugung gekommen, daß hier ein ſehr großer Teil des geſamten Fortſchrittes auf die literariſche Bewegung zurückzuführen iſt. Die hervorragenden Schriftſteller waren zugleich die Pioniere der Freiheit, der Staatsverfaſſung, der Gleichheit aller vor dem Geſetze. Wer alſo das erſtaunliche Wirken des japaniſchen Geiſtes auf allen Gebieten verſtehen will, muß ſich in die japaniſche Literatur vertiefen. Aber da ſtößt er, auch abgeſehen von der Sprache, auf nicht geringe Hinderniſſe.

„Es wird allgemein zugeſtanden", ſchreibt Dening, „daß die Japaner ſchwer zu verſtehen ſind. Ihre Wege ſind nicht unſere Wege und ihre Anſchauungen nicht unſere Anſchauungen. Ich ſage das ohne jedes Empfinden von Stolz. Ich huldige keineswegs der Theorie, daß die Okzidentalen in allem den Orientalen überlegen ſeien. Ich meine vielmehr, daß die beſten Typen japaniſcher Art und die beſten Typen unſerer Art in den weſentlichen Zügen edlen Menſchentums die innigſte Verwandtſchaft und Ähnlichkeit zeigen. Aber in der Geſchmacksrichtung gehen wir weit auseinander. . . . Ich habe mich bemüht, bei allen Gegenſtänden, die ich behandle, jeder Partei gerecht zu werden. Ich nehme am Fortſchritt und an der Entwicklung der Nation den lebhafteſten Anteil. Aber während meiner langen Laufbahn in dieſem Lande als Lehrer wie als Schriftſteller habe ich mich nie geſcheut, allem, was ich als großes Hemmnis der nationalen Entwicklung anſah, kühn entgegenzutreten. Und ich habe ſtets gefunden, daß alle beſſeren Klaſſen unter den Japanern eine ehrliche Kritik zu ſchätzen wiſſen und ſcharfe Treffer freundlich aufnehmen, wenn ſie überzeugt ſind, daß ein aufrichtiger Freund der Nation ſie austeilt. . . . Ich werde es mir beſonders angelegen ſein laſſen, zu zeigen, wie zahlreich die Hinderniſſe ſind, die gewiſſen Reformen in den Weg treten, Hinderniſſe, welche auf ſeit uralter Zeit eingewurzelten Gepflogenheiten beruhen und daher nicht mit einem Male durchbrochen werden können. Es iſt nicht unmöglich, daß das Bild, das ich vom modernen Japan entwerfe, von jenem Bilde ſehr abſticht, das optimiſtiſche Globetrotter und Schriftſteller zeichnen, die ihrer Phantaſie ſofort freien Lauf geben, ſobald ſie „Japaniſches" beſchreiben. So poetiſch und ſo ſchön z. B. die Schreibart eines Lafcadio Hearn war, ſo ſtützte ſich doch das, was er ſagte, nicht auf ein Studium der japaniſchen Literatur. Auf dieſen Mangel iſt hauptſächlich die jetzt anerkannte Unzuverläſſigkeit ſeiner Darſtellung als Ausdruck des wirklichen japaniſchen Weſens, wie es heute beſteht, zurückzuführen. Das wahre Geiſtesleben Japans kann nur dadurch offenbar gemacht werden, daß man den Japanern Gelegenheit gibt, in unſerer Sprache ſelber über alle jene Dinge zu reden, denen wir unſere beſondere Aufmerkſamkeit zuwenden, über ihre Sprache, ihre Erziehung, ihre Kunſt, ihre Politik, ihre Moral, ihre Religion."

Gewiß hätte Dening eher als ſehr viele andere das Recht, mit ſeinen eigenen Anſichten über Japan hervorzutreten. Aber obgleich er nicht leugnet, über manche Dinge zu einem abſchließenden Urteil gekommen zu ſein — wie es ſich ja nach jahrzehntelangen Studien von ſelbſt verſteht —, will er doch in dieſer Abhandlung nur Japanern das Wort geben. Er führt nicht lange Liſten von Büchern an, wohl aber bringt er viele Belege aus Artikeln, „die von Verfaſſern einiger der beſten Bücher ſtammen, die das moderne japaniſche Schrifttum aufzuweiſen hat". Und da die letzten 40 Jahre dieſes Schrifttums, wie ſchon geſagt, in engſtem urſächlichem Zuſammenhang mit der japaniſchen Geſamtentwicklung ſtehen, ſo erleichtert Dening den Überblick über die Fülle ſeiner Angaben dadurch, daß er ihnen einen klaren Aufriß jenes ereignisreichen Zeitraums voranſtellt.

„Die letzten vierzig Jahre", ſagt er, „laſſen ſich nach der jedesmal vorherrſchenden Geiſtesrichtung in drei Abſchnitte gliedern. Der erſte Abſchnitt war die Zeit der unbedingten Anpaſſung an den Weſten, die im Jahre 1870 begann und etwa fünfzehn Jahre dauerte. Während dieſer Zeit war die Nation auf abendländiſche Gewohnheiten, Gedanken und Sitten geradezu närriſch verſeſſen. Dann kam die Zeit der Reaktion, in der die Hochflut der Gedanken ſtark in der Richtung eines

Ultranationalismus ging. Dies währte ein ganzes Jahrzehnt. Große Beſtürzung empfand man damals, als man ſich der radikalen Natur der Veränderungen bewußt wurde, die mittlerweile eingetreten waren. Man erſchrak beim Anblick der übertriebenen Eile und der Plötzlichkeit, mit der ſich der Wandel vollzogen hatte. Es wurde der Satz aufgeſtellt, der einzig richtige Kurs, den Japan einſchlagen könne, ſei der, die abendländiſchen Völker bloß ſo weit nachzuahmen, als es für die materielle Entwicklung notwendig ſei. Für die Grundſätze der Sittlichkeit, für Religion, Lebensart, Geſchmack und Brauch habe Japan von Europäern und Amerikanern nichts zu lernen. Die Wirkung dieſer nationaliſtiſchen Reaktion bekam das Chriſtentum zu fühlen, wie von allen Vertretern der chriſtlichen Religion bezeugt wurde. Endlich folgte der dritte Abſchnitt. Viele junge Männer, die von abendländiſchen Gedanken ganz erfüllt waren, deuteten die reaktionäre Bewegung als ein Zeichen, daß die Nation ſich darauf beſinne, zu den alten Wegen zurückzukehren, und ſo entſchloſſen ſie ſich, etwas zu verſuchen, was wie die Verkündigung eines neuen ‚Evangeliums' ausſah. Das ‚Evangelium', das ſie vortrugen, war der Individualismus von Nietzſche. Der verſtorbene Dr Takayama, ein feinſinniger und fruchtbarer Schriftſteller und machtvoller Kontroverſiſt, wurde der Hauptapoſtel dieſes neuen Glaubens. Unter den jungen Leuten fand der Glaube in allen Teilen des Landes viele Anhänger. Aber in weiteren Kreiſen hatte man doch allgemein das Empfinden, daß der Grundſatz, auf den Dr Takayama ſo viel Wert legte, ſobald man ihn einmal annehme, zur vollſtändigen Vernichtung jenes alten patriarchaliſchen Syſtems führen müſſe, das man bis dahin als Bürgſchaft ſtaatlichen Fortbeſtehens betrachtet hatte."

Natürlich ſpiegeln ſich die Wechſelfälle dieſes gewaltigen Kampfes nicht am unmittelbarſten in dem Teil der Literatur, den wir als „ſchön" zu bezeichnen pflegen. Dennoch eröffnet die Darſtellung der verſchiedenen Strömungen auf dem Gebiete des Schauſpiels, der Lyrik und der Erzählung einen lehrreichen Einblick in die Zeit des Sturmes und Dranges, die mit der politiſchen Umwälzung ihren Anfang nahm. Es ſtehen ſich die Schulen der Realiſten und Idealiſten, der Romantiker und Naturaliſten gegenüber. Jede beſitzt namhafte Schriftſteller, die ſich in der Gunſt des Publikums ablöſen. Überall gewahrt man ein Ringen zwiſchen den alten Formen und den neuen Idealen, die durch die Bekanntſchaft mit engliſcher, franzöſiſcher, deutſcher und nicht zuletzt auch ruſſiſcher Literatur nahegerückt werden. Mit glücklichem Erfolg verſuchen ſich begabte Stiliſten an der Überſetzung von Shakeſpeares Dramen. Miltons „Verlorenes Paradies" und andere Dichtungen der Weltliteratur finden ihre Übertragung in eine Form, die ſich von den alten Feſſeln zu befreien ſucht. Leider ſind es nicht immer die edelſten Schöpfungen des Weſtens, denen in Japan anbetende Nachahmer erſtehen. Mit hohem Intereſſe wird man all dieſen Richtungen auf dem Gebiete der ſchönen Literatur folgen, aber ihre Bedeutung tritt doch weit vor andern literariſchen Erſcheinungen zurück, in denen ſich die ſchaffenden Kräfte der neuen Zeit ohne den Schleier der Kunſt offenbaren. Was Dening aus japaniſchen Büchern und Blättern über Politik und Preſſe, Erziehung und Unterricht, Religion und Moral zuſammenträgt, das gibt ſeiner Darſtellung ihren überragenden Wert. Ich müßte den größten Teil der Abhandlung ausſchreiben, wenn ich das ſo entſtandene Bild hier nachzeichnen wollte. Aber das kann nicht

meine Absicht sein: ich wollte nur dem Europäer, der Japan wirklich studieren will, mit einigen Worten sagen, wohin er sich wenden kann, wenn er die Wahrheit sucht. Joseph Dahlmann S. J.

Luftfahrtliteratur. — 1. **Moedebecks Taschenbuch zum praktischen Gebrauch für Flugtechniker und Luftschiffer.** Herausgegeben von Prof. Dr **R. Süring.** Dritte Auflage. kl. 8° (XIV u. 920) Berlin 1911, Krayn. *M* 10.—

2. **Jahrbuch der Luftfahrt.** Herausgegeben von Ingenieur **Ausbert Vorreiter.** gr. 8° München, Lehmann.
   1. Jahrgang 1911. (XIV u. 508) *M* 10.—
   2. Jahrgang 1912. (XII u. 686) *M* 12.—

3. **Taschenbuch der Luftflotten** mit besonderer Berücksichtigung der Kriegsluftflotten. 1. Jahrgang 1914. Herausgegeben von **F. Rasch** und **W. Hormel.** kl. 8° (528) München, Lehmann. *M* 5.—

4. **Luftfahrt und Wissenschaft.** In freier Folge herausgegeben von **Joseph Sticker.** Heft 1—7. 4° Berlin 1912/13, Springer.

Die großen Erfolge der Luftfahrt in den letzten Jahren machten sich naturgemäß auch auf dem Büchermarkte bemerkbar. Handelte es sich doch um eine Errungenschaft, welcher alle die regste Teilnahme entgegenbrachten. Neben vielen unbedeutenden, nur auf Ausnutzung der augenblicklichen Begeisterung berechneten Schriften und Schriftchen erschienen viele gediegene Werke, wohl geeignet, nicht nur für die Gegenwart die neue Bewegung in solider Weise zu fördern und zu festigen, sondern auch für die Zukunft bleibenden Wert zu bewahren. Zu solchen Veröffentlichungen dürfen wohl die oben genannten gezählt werden, die alle nicht einem einzelnen Verfasser, sondern dem Zusammenwirken vieler tüchtiger Kräfte ihr Entstehen verdanken.

1. So kann Moedebecks Taschenbuch einen Stab von 21 Mitarbeitern anführen, darunter Namen von bestem Klange. Für die Gediegenheit des Buches bietet übrigens schon der eine Name, den es an der Spitze trägt, hinreichend Gewähr. Oberstleutnant Hermann Moedebeck hat viele Jahre lang voll Hingebung und Begeisterung mit Feder, Wort und Tat für die Sache der Luftfahrt gearbeitet und weit über die Grenzen Deutschlands hinaus Anerkennung gefunden. Leider war es dem rastlos Schaffenden nicht mehr vergönnt, die dritte Auflage seines Taschenbuches, die er noch selbst vorbereitete, zu vollenden. Gerade in der Zeit, wo die Luftfahrt, der er seine beste Kraft geweiht hatte, die ersten größeren Erfolge errang, wurde er durch eine kurze Krankheit hinweggerafft (1. März 1910). Auf Wunsch der Witwe des Dahingeschiedenen besorgte Prof. Dr R. Süring die dritte Auflage. Auch die Ausführungen einiger anderer Mitarbeiter, die gleichfalls gestorben waren, wie eines O. Chanute, Otto Lilienthal, Dr V. Kremser, wurden durch neue Kräfte ergänzt. So haben wir in dem Werkchen die Frucht

der Erfahrungen, welche tüchtige Männer in vielen Jahren geſammelt. Man merkt es auch ordentlich, daß es ganz aus der Praxis herausgewachſen und zunächſt für die Praxis geſchrieben iſt. Manche Abſchnitte erinnern in ihrer knappen, inhaltsreichen Faſſung an militäriſche Kommandorufe. Die einzelnen Kapitel behandeln: Das Gas. Die Phyſik der Atmoſphäre. Aerologiſche Beobachtungen. Drachen und Fallſchirme. Photographie. Militär-Luftſchiffahrt. Die Ballontechnik. Das Ballonfahren. Entwicklungsgeſchichte des Luftſchiffes. Luftſchiffbau. Navigation von Luftfahrzeugen. Der Tierflug. Der Gleitflug. Flugtechnik. Verbrennungskraftmaſchinen für Luftſchiffe und Flugzeuge. Luftpropeller. Vereinsnachrichten. Tabellen. Dem Titel zufolge iſt das Taſchenbuch beſtimmt „zum praktiſchen Gebrauch für Flugtechniker und Luftſchiffer“; zugleich aber wird im Vorwort als Leitmotiv für die Mitarbeiter angegeben, „die Behandlung des Stoffes auf einer klaren Dispoſition derart aufzubauen, daß das Ganze eine ſkizzenhafte, aber ausführliche Unterlage für das betreffende Lehrfach bietet“. Ob dieſe Doppelbeſtimmung nicht zu viel verlangt? Vielleicht wäre es bei der Ausdehnung, welche die einzelnen Wiſſenszweige der Luftfahrt immer mehr annehmen, für eine weitere Auflage beſſer, ſich auf die Praxis zu beſchränken. Dann könnten die an und für ſich ſehr beachtenswerten geſchichtlichen Ausführungen wegfallen oder gekürzt, und manche etwas weitläufige theoretiſche Betrachtungen kürzer und faßlicher geboten werden. Der Abſchnitt über Tierflug dagegen ſcheint etwas zu mager. Dieſen geborenen Flugkünſtlern können die Flugtechniker doch noch manches abgucken, wie ſie ſchon vieles von ihnen gelernt haben. Das Fehlen eines eingehenden Inhaltsverzeichniſſes iſt ſehr zu bedauern, zumal die Kreiſe, für welche das Buch beſtimmt iſt, gewöhnt ſind, mit Bruchteilen von Sekunden zu rechnen. Doch auch ſo iſt das Werkchen, in dem viele Arbeit ſteckt, ſicherlich ſchon vielen ein unentbehrlicher Ratgeber geworden.

2. Die zwei Jahrgänge „Jahrbuch der Luftfahrt“ (1911 und 1912) ſind ein ſehr dankenswertes Unternehmen. Zwar ſuchen alle größeren Tagesblätter und Zeitſchriften mit lobwürdigem Eifer ihre Leſer über die Fortſchritte und Vorkommniſſe auf dem Gebiete der Luftfahrt zu unterrichten. Aber wer kann all die Einzelheiten behalten und überſchauen? Das Jahrbuch ſucht alles unter Hauptgeſichtspunkten zu ordnen und zuſammenzufaſſen. So iſt es zugleich eine wichtige Quelle für die geſchichtliche Entwicklung der neuen Kunſt. Auch hier hat ſich der Herausgeber, Ingenieur A. Vorreiter, eine ſtattliche Zahl tüchtiger Mitarbeiter zu ſichern gewußt. Er zählt im 2. Jahrgange 20 auf. Die einzelnen, in beiden Jahrgängen faſt gleichlautenden Abſchnitte ſind: I. Luftſchiffe. II. Flugzeuge. III. Luftfahrzeugmotoren. IV. Gleitflieger und Drachen. V. Der Freiballon und Feſſelballon. VI. Luftſchiffhallen und Luftſchiffhäfen. VII. Fortſchritte in der Erzeugung von Ballongas (Waſſerſtoff). VIII. Kampf- und Bekämpfungswaffen von Luftfahrzeugen. IX. Flugplätze und Fliegerſchulen. X. Wiſſenſchaftliche Forſchung. XI. Orientierung und Navigation. XII. Die bedeutendſten deutſchen Patente auf dem Gebiete der Luftſchiffahrt und Flugtechnik. XIII. Zu-

sammenstellung der flugsportlich bedeutendsten Ergebnisse. XIV. Die Entwicklung des Militärflugwesens. XV. Vereinswesen. XVI. Bezugsquellenverzeichnis. Sehr reichliche und gute Illustrationen und zahlreiche Übersichtstabellen erhöhen den Wert dieser Ausführungen. Daß bei einem solchen Unternehmen mancherlei Ungenauigkeiten und Wiederholungen sich einschleichen können, ist leicht verständlich; doch ist die Zahl störender Druckfehler etwas groß. Das dem 2. Jahrgange beigefügte ausführliche Inhaltsverzeichnis erleichtert bedeutend die Benutzung des schönen Werkes. Nur schade, daß diese Veröffentlichung, wenigstens vorläufig, nicht fortgesetzt wurde. In Frankreich ist das Aéro-Manuel von Faroux und Bonnet schon zum drittenmal erschienen und ist sehr reichhaltig und wohlgeordnet. Es wäre zu bedauern, wenn wir hier zurückblieben.

3. Einen kleinen Ersatz für den fehlenden Jahrgang 1913 des Jahrbuches bietet das Taschenbuch der Luftflotten, das teilweise nach amtlichen Quellen zusammengestellt ist. Der Hauptsache nach besteht es aus Übersichtstabellen und Abbildungen mit sehr genauen Angaben. Der Stoff ist in folgende Teile gegliedert: I. Die Luftfahrzeuge der Staaten. II. Artillerie zum Kampfe gegen die Luftfahrzeuge. III. Organisation des Militär-Luftfahrwesens. IV. Luftgesetzgebung. V. Gesetze und Tabellen für die Praxis und den Gebrauch beim Lesen von in- und ausländischen Fachschriften. Wenngleich die Herausgeber teilweise amtliche Quellen benutzen konnten, wird man doch von vornherein keine Vollständigkeit erwarten, weil man begreiflicherweise mit Angaben über militärische Luftfahrzeuge sehr zurückhaltend ist und bei dem fieberhaften Rüstungseifer, welcher auf dem Gebiete dieses neuesten Kampfmittels herrscht, fast jeder Tag etwas Neues bringt. In den beiden Vergleichstabellen auf S. 102 und 103 sind die verschiedenen Länder nach den Gesichtspunkten „Geschwindigkeit" und „Kubikinhalt" ihrer Luftschiffe klassifiziert. Da steht denn Deutschland weitaus an der Spitze. Das ist ja sehr erfreulich, darf aber auch nicht überschätzt werden. Ein schneller Luftkoloß hat sicher an und für sich höhere Gefechtsfähigkeit, ist jedoch auch viel schwerer zu behandeln als ein kleineres Luftschiff. Für das Flugwesen fehlen Vergleichstabellen. Druck und Ausstattung des Taschenbuches sind ausgezeichnet. Es wird sicher den Luftfahrzeugbauern reiche Anregung, den Luftfahrern, besonders den militärischen, notwendiges Wissen, allen aber einen guten Einblick in den Stand der Luftfahrt in leichter Weise ermöglichen.

4. Ganz besondere Anerkennung verdient ein Unternehmen, das unter dem Gesamttitel „Luftfahrt und Wissenschaft" bereits eine stattliche Anzahl Hefte in die Welt gesandt hat. Bei aller Begeisterung für die Eroberung der Luft werden doch die vielen Veröffentlichungen, besonders die mehr wissenschaftlichen, zumeist nur wenig gekauft, so daß vieles ungedruckt bleiben muß, was sonst die weitere Entwicklung sehr fördern könnte. Das ist um so mehr zu bedauern, als hier noch so vieles unbestimmt ist und sich die Wissenschaft ganz neuen Aufgaben gegenüber sieht. Diese Erwägung veranlaßte Herrn Gerichtsassessor Joseph Sticker zur Herausgabe von „Luftfahrt und Wissenschaft". In freier Folge erscheinende Hefte sollen Einzelbehandlungen aus der Feder tüchtiger Fachleute

bringen. „Neben dem ganzen Heere der techniſchen und phyſikaliſchen Wiſſenſchaften ſollen Jurisprudenz und Phyſiologie, Aſtronomie und Lichtbildkunſt, die Erdkunde im allgemeinen, wie im beſondern Kolonial- und Polarforſchung zu Worte kommen und noch manch anderer Wiſſenszweig.“ Der ſich ergebende Fehlbetrag bei den zum Teil ſehr erheblichen Koſten wird für jedes Heft durch eine eigene Stiftung gedeckt. Bis jetzt wurden zu ſolchen Stiftungen gewonnen: der Kaiſerliche Aero-Klub in Berlin, der Berliner Verein für Luftſchiffahrt, der Magdeburger Verein für Luftſchiffahrt, G. v. H.-Ryſſen (Holland), der Vogtländiſche Verein für Luftſchiffahrt, Se Exzellenz der Herr Staatsſekretär des Reichsmarineamts. Die Schriftleitung und Verwaltung der Stiftungen iſt in den Händen der Herren Prof. A. Berſon, Gerichtsaſſeſſor J. Sticker, Dipl.-Ing. C. Eberhardt, Prof. Dr R. Süring, Wirkl. Geh. Oberbaurat Dr H. Zimmermann. Bis jetzt ſind folgende Hefte erſchienen: 1. Luftfahrtrecht. Von Dr iur. Joſ. Kohler, Geh. Juſtizrat, ord. Profeſſor der Rechte an der Univerſität Berlin. (VI u. 46) *M* 1.20. 2. Experimentelle Unterſuchungen aus dem Grenzgebiet zwiſchen drahtloſer Telegraphie und Luftelektrizität. Von Dr M. Dieckmann, Privatdozent für reine und angewandte Phyſik an der Kgl. Techniſchen Hochſchule München. 1. Teil: Die Empfangsſtörung. (VIII u. 74) *M* 3.— 3. Zur Phyſiologie und Hygiene der Luftfahrt. Von Dr med. N. Zuntz, Geh. Regierungsrat, Profeſſor der Phyſiologie an der Landwirtſchaftlichen Hochſchule Berlin. (VI u. 68) *M* 2.— 4. Stoffdehnung und Formänderung der Hülle von Prall-Luftſchiffen. Von Dr ing. Rud. Haas und Dipl.-Schiffbauing. Alexander Dietzius. (X u. 134) *M* 6.— 5. Die Erforſchung des tropiſchen Luftozeans in Niederländiſch-Oſtindien. Von Dr W. van Bemmelen, Direktor des Kgl. Magnetiſchen und Meteorologiſchen Obſervatoriums in Batavia. (VIII u. 50) *M* 2.40. 6. Verſuche an Doppeldeckern zur Beſtimmung ihrer Eigengeſchwindigkeit und Flugwinkel. Von Dr ing. Wilh. Hoff, Leiter der Flugzeugabteilung der deutſchen Verſuchsanſtalt für Luftfahrt E. V. in Berlin-Adlershof. (VI u. 58) *M* 4.— 7. Tafeln zur aſtronomiſchen Ortsbeſtimmung. Von Dr Arnold Kohlſchütter, Aſtronom am Mount Wilson Solar Observatory, Paſadena, Kalifornien. (VI u. 116) *M* 8.— Die Ausſtattung der einzelnen, zum Teil reich illuſtrierten Hefte iſt ſehr gut. Möge uns das Unternehmen noch viele gleich gediegene Abhandlungen beſcheren!

B. Wilhelm S. J.

Bücherschau.

Des hl. Makarius des Ägypters Schriften (50 geistliche Homilien und 2 Briefe). Aus dem Griechischen übersetzt von Dr Dionys Stiefenhofer. [Bibliothek der Kirchenväter. X.] 8° (XXXII u. 396) Kempten u. München 1913, Kösel. *M* 3.80; geb. *M* 4.30

Seitdem M. Jocham 1878 seine Übersetzung der „Homilien" des Makarius von Ägypten herausgab, hat sich in der Beurteilung des oben bezeichneten literarischen Nachlasses ein bedeutsamer Umschwung vollzogen. Der Ägypter Makarius († um 390 in der Skethischen Wüste) kann nicht mehr als der Verfasser der „Homilien" angesprochen werden, und sein Ehrentitel „christlicher Frühmystiker" läßt sich nicht mehr mit dem Hinweis auf seine „mystischen" Schriften begründen. Stiefenhofer nimmt in der neuen Übersetzung des Homilienwerkes auf die diesbezüglichen Forschungsergebnisse der jüngsten Zeit („Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten" von J. Stiglmayr S. J., Beilage zum Jahresberichte der Stella Matutina in Feldkirch 1912 [vgl. diese Zeitschrift LXXXVI 334], und C. Flemming, De Macarii Aegyptii scriptis quaestiones, Göttingen 1911) ausgiebig Bezug und bestimmt danach seine Wertung der Makarius-Literatur. Eine klare, alle einschlägigen Fragen behandelnde Einleitung mit vielen reichen wissenschaftlichen Nachweisen orientiert über den Charakter des Verfassers, den wir nicht in Ägypten und nicht schon im 4. Jahrhundert zu suchen haben, über die formale und materielle Seite der Schriften und über deren Überlieferungsgeschichte. Der Text der Übersetzung trifft gut den schlichten, volkstümlichen Ton des Originals und ermöglicht einen unmittelbaren Einblick in die eigenartige aszetische Gedanken- und Gefühlswelt, wie sie in einem gutgeleiteten Kloster byzantinischer Zeit vorherrschen mochte. Zahlreiche sachliche und sprachliche Anmerkungen, zumeist der eben erwähnten Schrift Stiglmayrs entnommen, erläutern die ferner liegenden Ausdrücke und Anspielungen der sog. Homilien. Man kann sich hierbei nicht des Eindruckes erwehren, daß wir es statt mit einer planmäßigen Konzeption vielmehr mit einer Kompilation aus mannigfachen früheren Werken zu tun haben. Die Verweisungen Stiefenhofers auf Texte der Heiligen Schrift wollen mitunter nicht eine innere Verwandtschaft des Sinnes, sondern mehr eine äußere Ähnlichkeit in den Worten besagen.

Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus. Übersetzt und erklärt von Dr Norbert Peters. [Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, herausgegeben von Dr Johannes Nickel. XXV.] 8° (LXXVIII u. 470) Münster 1913, Aschendorff. *M* 8.—; geb. *M* 9.20. Subskriptionspreis *M* 6.80; geb. *M* 8.—

Das „exegetische Handbuch zum Alten Testament" ist wieder um einen stattlichen Band gewachsen. Durch frühere Arbeiten auf diesem Gebiet, namentlich durch die Ausgabe und kritische Bearbeitung des vor kurzer Zeit wiedergefundenen hebräischen Textes vom Buch Sirach aufs beste vorbereitet, konnte der Verfasser an diese Aufgabe herantreten; wer das Buch zur Hand nimmt, wird selbst hochgespannte Erwartungen erfüllt, ja großenteils übertroffen finden. Vom Anfang bis zum Ende tritt die volle Bemeisterung des Stoffes, sowie die allseitige Vertrautheit mit den zahlreichen Textzeugen und der einschlägigen Literatur zutage. — Die Einleitung entwickelt die Fragen nach Verfasser, Entstehungszeit, Zweck, Gliederung, Sprache und Form, nach der Kanonizität und Textüberlieferung des heiligen Buches. Dann folgt, Abschnitt für Abschnitt, der Text des Siraziden in deutscher Übersetzung, kritisch verarbeitet und nach Strophen, Versen und Stichi schön gegliedert; jedem

Abschnitt wird gleich eine knappe Angabe des Inhalts und der Gedankenfolge beigegeben; daran schließen sich in so reicher Fülle, daß nichts zu wünschen übrig bleibt, kritische und exegetische Bemerkungen von mancherlei Art. Auf die Rekonstruktion des mutmaßlichen Urtextes ist der Verfasser in diesem Buch weniger ausgegangen als auf die Erklärung des überlieferten Textes; doch wird auch in jener Beziehung genug, stellenweise vielleicht übergenug geleistet. Die Übersetzung liest sich schön und fließend und drückt den Sinn oft sehr treffend aus; da der Druck auch die Kunstanlage der einzelnen Lehrgedichte schön zum Ausdruck bringt, so ist die Möglichkeit gegeben, sich den Genuß einer verständnisvollen, kursorischen Lektüre des ganzen Ekklesiastikus zu verschaffen. Die kritischen Einlagen, die den größten Raum einnehmen, stellen freilich bei der Überfülle des herangezogenen Materials und bei der knappen Form der Darbietung keine leichte Lektüre dar; sie machen aber das Buch zu einer Fundgrube reichster Belehrung. — Daß es bei einem Werk dieser Art sehr vieles geben kann und gibt, worüber man anderer Ansicht sein kann, versteht sich von selbst. Manches Einzelurteil im Buch scheint uns apodiktischer zu lauten, als es den Umständen nach gemeint sein kann. Sehr gut ist es, daß die Metrik nicht als Instrument der Textkritik herangezogen wurde; ob aber anderseits das Prinzip der „distichischen Verszeilen" so sicher steht, daß es die Unechtheit jedes dritten Stichus beweist? Uns will das noch nicht einleuchten. Jedenfalls hätten die ihm geopferten Textstücke auch in der Übersetzung wenigstens unter dem Text beibehalten werden sollen. Rätselhaft lautet der Satz: „Σειράχ erklärt sich durch Nichtquieszierung des ℵ" (S. xxv), „durch Transskribierung des ℵ als χ" (S. xxviii); so „erklärt sich" nichts, sondern es wird jedem, der weiß, was für phonetische Laute diese Buchstaben an sich darstellen, und daß Schlußaleph sonst „quieszierte", ein neues Rätsel vorgelegt. In 51, 23 (bêth midraši) ist von keinem „Midrasch" die Rede (zu S. xlii); mit diesem Worte wird überhaupt etwas zu oft hantiert. Statt „zur Zeit der Sünden zeige die Bekehrung" (18, 21) darf und muß man doch wohl übersetzen „zur Zeit der Sündenstrafen zeige die Bekehrung"; denn chéṭ' oder chāṭā'á heißt zuweilen die in Form der Strafe noch bestehende und auf einem lastende Sünde.

Vita del venerabile servo di Dio Giovanni Bosco. Da Sac. Giovanni Batt. Lemoyne, Salesiano. 8° Vol. I (VIII u. 662) Torino 1911, Società int. „Buona stampa". Vol. II (VIII u. 658) Torino 1913, Libreria editrice internazionale. Jeder Band *L* 3.—

Der zweite Band erscheint beim 25jährigen Jahrestage des Todes des hochverdienten Stifters der Gesellschaft der Salesianer, der Genossenschaft der Töchter Maria-Hilf und der Salesianischen Mitarbeiter. Der Verfasser hält streng fest am Versprechen, nur sicher Verbürgtes zu geben und so zu erzählen, daß man ihm leicht und gern folgt und das Bild seines Meisters, dessen Beatifikationsprozeß eingeleitet ist, in seiner Liebenswürdigkeit und Wirksamkeit deutlich hervortritt. Der erste Band zeigt die Anfänge, der zweite die weltumfassende Tätigkeit Don Boscos besonders zur Erziehung der Jugend.

Die katholische Kirche der Neuzeit. In Einzelbildern dargestellt für das Volk und die reifere Jugend von P. Canisius M. Werner S. D. S. Mit Titelbild und Bildertafel. 8° (XIV u. 244; 3 Tafeln) Freiburg 1913, Herder. *M* 2.80; geb. in Leinw. *M* 3.60

Das Bändchen bildet den Schluß der kleinen Kirchengeschichte (siehe diese Zeitschrift LXXXIV 227), die P. Werner in volkstümlicher Weise geschrieben hat. Es handelt von Reformation und Restauration, von Aufklärung und Revolution, vom Wiedererwachen des katholischen Lebens und vom Kulturkampf, und bringt wie seine beiden Vorgänger eine Reihe kurzer Lebensbilder von großen Priestern, Ordensleuten, Bischöfen und Päpsten bis auf Papst Pius X.

Kardinal Joseph Hergenröthers Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. Neu bearbeitet von Dr Joh. Pet. Kirsch. 3 Bde. gr. 8°

II. Band: Die Kirche als Leiterin der abendländischen Gesellschaft. Mit einer Karte: Provinciae ecclesiasticae Europae medio saeculo XIV. Fünfte, verbesserte Auflage. (XIV u. 798) Freiburg 1913, Herder. *M* 12.—; geb. in Buckramleinen *M* 13.60, in Halbsaffian *M* 15.—

Fast so schnell, als normalerweise möglich, ist nach dem ersten Band (siehe diese Zeitschrift LXXXV 565) nun auch schon der zweite in fünfter Auflage erschienen. Da Professor Kirsch mit dieser Auflage die gesamte Kirchengeschichte nicht mehr in drei, sondern in vier Hauptperioden einteilt, nämlich 1. von der Gründung der Kirche bis zum Ausgang des 7. Jahrhunderts, 2. von da bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts, 3. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, und 4. bis zur Jetztzeit, und wohl jede Periode in einem eigenen Bande behandeln will, zählt der vorliegende Band über 300 Seiten weniger als der zweite Band der vierten Auflage. Er reicht nur mehr bis zum Tode Bonifaz' VIII. Die Zeit bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts ist dem folgenden Bande zugewiesen worden. Man wird sich mit dieser Verteilung nicht nur aus praktischen Gründen einverstanden erklären können. Im übrigen zeigt sich überall die ergänzende und bessernde Hand des neuen Verfassers. Besondere Sorgfalt ist in dankenswerter Weise wieder auf die Quellen- und Literaturverzeichnisse verwendet worden. Das Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte von Hergenröther-Kirsch steht in seiner ebenso einheitlichen als umfassenden Anlage einzig da. Die Gegenseite hat bisher nichts Ähnliches aufzuweisen. Gewiß eine außerordentliche Empfehlung.

Der Volksverein. Documents sur l'Union populaire pour l'Allemagne catholique. [Vox temporis I.] 8° (104) M.-Gladbach 1913, Volksvereinsverlag. *M* 1.—

„Der Volksverein" eröffnet eine neue Serie aus dem Volksvereinsverlag, und zwar eine fremdsprachige. Dieses erste Heft bietet einen Einblick in das weite Gebiet der Tätigkeit des Volksvereins. Sie zeigt, was der Volksverein geleistet hat, wie er organisiert ist und eingeführt werden kann, wie er arbeitet auf dem Land und wie in der Stadt. Diese letzten Abschnitte geben auch einen recht guten Einblick in den gesamten katholischen Vereinsorganismus einer deutschen Gemeinde. Die Schrift ist sehr geeignet, in weitesten Kreisen jenseits des deutschen Sprachgebiets aufklärend und anregend zu wirken.

1. **Natur und Heimat.** Von Dr Clemens Wagener. Eine praktische Einführung in die Natur- und Heimatpflege. 8° (184) M.-Gladbach 1913, Volksvereinsverlag. Geb. *M* 1.20

2. **Jugendpflege und Heimatschutz.** Von Prof. Dr iur. F. W. Bredt. 8° (58) Düsseldorf 1913, Schwann. *M* 1.—

Beide Schriften wollen Verständnis wecken für Liebe und Pflege der heimatlichen Gaue. Wagener gibt kurze Überblicke über die einzelnen Teile dieses weiten Gebietes gesunder Volkspflege. Jeder Freund echten Volkstums wird mannigfache Anregung darin finden. Manches freilich von dem hier Angeregten wird sich nimmer ins Leben rufen lassen, seine Zeit ist vorüber. Anderes wieder aus unserem Volksleben, nicht nur das heutige Fastnachtstreiben, sondern auch ein Ding wie „der männliche, deutsche Trunk", bedarf noch reichlicher Läuterung, bis es wieder im Namen von Natur und Heimat eigener Pflege würdig wäre.

Daß Jugend und Heimat ganz besonders sich gehören und sich verstehen sollen, ist der Gedanke, dem Bredt vor allem durch praktische Vorschläge weitere Geltung verschaffen will. Vielleicht würde mehr erreicht werden, wenn man sich nicht so sehr an die neuen, meist künstlich geschaffenen Gebilde der Jugendpflege halten wollte. Gerade der Heimatschutz müßte als erster den Weg zu den mannigfaltigen Jugend-

vereinen finden, die nicht von oben erst gepflanzt, sondern aus dem Schoß des Volkes selbst hervorgegangen sind. Wohl aber könnte man manche hohe Kommission darauf hinweisen, daß auch hier der Schutz und die Pflege der alten volkstümlichen Organisation, auch wenn sie Sodalität heißt, den Vorzug vor den modischen Tagesformen gebührt.

Studenten-Bibliothek. Herausgegeben vom Sekretariat Sozialer Studentenarbeit. 8° M.-Gladbach 1913, Volksvereinsverlag. Jedes Heft 40 *Pf.*

Student und Vinzenzverein. Von Hans Grundei. [Heft 3.] (56)

Der Cartellverband der katholischen deutschen Studentenverbindungen (C.V.). Von August Nuß. [Heft 5.] (44)

Die Früchte einer sozialstudentischen Bewegung. Zugleich Einführung in das geistige Leben und in die Literatur des sozialen Katholizismus in Frankreich. Von Dr Hermann Platz. [Heft 7.] (94)

Die Settlementsbewegung. Von Dr Bruno Rauecker. [Heft 8.] (52)

Der Verband der wissenschaftlichen katholischen Studentenvereine Unitas. Von Werner Ohlendorf. [Heft 9.] (48)

Der Kartellverband der katholischen Studentenvereine Deutschlands (K. V.). Von Dr Karl Haber. [Heft 10.] (52)

Meine Residenzarbeit. Von Ina Jünemann. [Heft 11.] (60)

Die katholischen Arbeitervereine. Von Joseph Joos. [Heft 12.] (54)

Die stattliche Zahl neuer Bändchen, die das Jahr 1913 der Studentenbibliothek brachte, zeigt vom frischen Leben in der sozialstudentischen Bewegung. Drei Hefte, den großen katholischen Studentenvereinigungen gewidmet, dienen der Orientierung des angehenden Akademikers. Die Hefte 7 und 8 zeigen, wie sich die akademische Jugend in den beiden westlichen Großstaaten, Frankreich und England, sozial zu betätigen versucht. Die andern führen uns ins heimische Arbeitsfeld. Joos zeigt an den katholischen Arbeitervereinen, wie der vierte Stand fühlt und wie er energisch bestrebt ist, sich selbst zu erziehen und emporzuarbeiten. Gerade mit dem Arbeiterstand soll der Akademiker ja Fühlung bekommen. Jünemann führt frisch und lebendig in die Arbeit des eifrigen Sozialstudenten mitten hinein, und ein Vinzenzbruder nach dem Herzen Ozanams, stud. phil. Hans Grundei, zeichnet schließlich seinen Kommilitonen im Leben Ozanams das große Vorbild des sozial tätigen Studenten und zeigt, was deutsche Akademiker an Vinzenzarbeit geleistet und noch leisten.

Roma. Die Denkmale des heidnischen, unterirdischen, neuen Rom in Wort und Bild. Von Dr P. Albert Kuhn. Siebte, vollständig umgearbeitete und neu illustrierte Auflage. Mit farbigem Titelbild, 938 Abbildungen im Text und auf 40 Einschaltbildern sowie 3 Plänen von Rom. Lex.-8° (606) Einsiedeln 1912, Benziger & Co. Geb. *M* 18.— u. *M* 20.—

Wer die früheren Auflagen des obigen Werkes kennt, wird dieses in der vorliegenden so sehr verändert finden, daß man es fast eine neue Arbeit nennen kann. Freilich hatten inzwischen die vielen wichtigen Ergebnisse der römischen Forschungen und die großen Fortschritte auf dem Gebiete der Reproduktionstechnik eine Neubearbeitung und eine zeitgemäßere Illustration nachgerade wünschenswert gemacht. In seiner neuen Auflage bedeutet Roma nach Form wie Inhalt einen wirklichen Fortschritt, und war das Werk schon in den früheren empfehlenswert, so ist es das in der jetzigen siebten erst recht. Was die Illustrierung anlangt, so ist die Zahl der Abbildungen und Tafeln nicht bloß bedeutend vermehrt worden, es ist auch an die Stelle der alten Holzschnitt- die photomechanische Reproduktionstechnik getreten. Man mag es bedauern, daß der gute alte Holzschnitt heute aus dem

Illustrationsmaterial allmählich völlig verdrängt wird, allein die moderne Art der Reproduktion bietet so viele Vorteile, daß es nicht angeht, auf sie zu verzichten. Hinsichtlich der Anordnung des Textes hat der Verfasser in der neuen Auflage abweichend von der früheren die Schilderung des antiken Roms an den Anfang gestellt statt an den Schluß, eine Änderung, die man nur billigen kann, da die Kenntnis des vor- und nichtchristlichen Roms von großer Wichtigkeit ist für das bessere Verständnis des christlichen und dessen Entwicklung. Dem Abriß der Geschichte der Stadt und einer Schilderung ihrer so interessanten klassischen Altertümer folgt eine Darstellung des unterirdischen Roms, der Katakomben, die mit besonderer Liebe ausgewirkt erscheint und in hohem Grade fesselt. Der dritte Teil des Werkes ist dem oberirdischen christlichen Rom gewidmet mit seinem überreichen Schatz an Monumenten und Kunstwerken jeglicher Art, altchristlichen, mittelalterlichen und neuzeitlichen. Ja selbst das neueste Rom ist nicht ganz unvergessen geblieben. P. Kuhn ist bekannt als Mann von feinem Geschmack, von ausgedehnten Kenntnissen auf dem weitschichtigen Gebiet der Kunstgeschichte und ruhigem, vorsichtigem Urteil. Dabei versteht er es vortrefflich, das Wesentliche, die Hauptsachen, aus der großen Masse herauszusondern und volkstümlich darzustellen, alles Eigenschaften, die auch in der Neubearbeitung der Roma reichlich zu Tage treten. Auf Einzelheiten einzugehen, darf sich wohl erübrigen; es kann nach Durchsicht des Werkes gesagt werden, daß kaum etwas unbeachtet und unberührt blieb, was für eine weitere Menge von Interesse wäre. Gern vermissen möchte man die Wiedergaben der Monumente Garibaldis, Viktor Emanuels und namentlich Giordano Brunos, die für das katholische Empfinden denn doch etwas allzu Peinliches und Bitteres haben. Was S. 316 von Fra Filippo Lippi und seinen Abenteuern erzählt wird, darf wohl heute als Fabel Vasaris gelten. Der Preis des Werkes muß in Hinsicht auf sein glänzendes Illustrationsmaterial und seine sonstige Ausstattung als mäßig bezeichnet werden.

Tiroler Hausgärtlein. Ein Volksbuch von Karl Domanig. Zweite, viel vermehrte und veränderte Auflage. 8° (423) Kempten u. München, Kösel. *M* 5.—; geb. *M* 6.—

Der verstorbene, unvergeßliche Tiroler Dichter Domanig hat im 7. Jahrgang des „Gral" (Hft 6, S. 369—371) das allmähliche Werden seines „Hausgärtleins" eingehend geschildert: „Das ist kein vorbedachtes, von Anfang an nach einem Plane gemachtes Buch, sondern im Laufe von fast 40 Jahren entstanden und mit mir selber gewachsen" usw. Die erste zusammenfassende Auflage erschien 1910 (Klagenfurt), fand aber nur in engeren Kreisen Verbreitung, da kein einziges Rezensionsexemplar ausgegeben wurde. Neu hinzugekommen sind in der zweiten Auflage, von kleineren Erzählungen abgesehen, Andreas Hofer, Religion und Wissenschaft, Der letzte Schuß, König Laurin (eine tiefsinnige dramatische Dichtung), Vom ersten Christbaum. Das Hausgärtlein will als Volksbuch betrachtet sein. Die Liebe zur Heimat, zu den eigenen Landsleuten, ihren alten gesunden Sitten, Gebräuchen, Rechtsbegriffen und religiösen Anschauungen spricht aus all diesen treuherzigen, oft köstlich humorvollen, noch öfter ernsten, mahnenden und warnenden Erzählungen, die unter den Titeln: Von Glück, Von unserer Heimat, Von allerhand Landsleuten, Von Glaubenssachen, Von der Welt draußen — zu Gruppen vereinigt wurden. Am eindringlichsten spricht der Verfasser, wenn er gegen die schädlichen Folgen der Fremdenindustrie dichterisch ankämpft. Dieser wachsenden Gefahr gegenüber vertritt er energisch und unnachgiebig „das Recht und die Pflicht des Tirolervolkes, sich seinen Besitz nicht schmälern zu lassen". Das schöne, zugleich freundlich unterhaltende und ohne kleinliche Aufdringlichkeit belehrende Buch sollte jedenfalls in keiner Volksbibliothek fehlen.

Miszellen.

Päpstliche Bestätigung der „Kundgebung der Oberhirten der Niederrheinischen Kirchenprovinz betreffend gewerkschaftliche Organisationen vom 13. Februar 1914". Von zuständiger Seite ist die Redaktion dieser Zeitschrift zur Mitteilung ermächtigt, daß die „Kundgebung der Oberhirten der Niederrheinischen Kirchenprovinz betreffend gewerkschaftliche Organisationen vom 13. Februar 1914" die ausdrückliche und uneingeschränkte Billigung des Heiligen Stuhles erhalten hat.

Konnte hierüber auch niemals ein Zweifel möglich sein, so ist doch diese ausdrückliche Zustimmungserklärung Roms im Interesse des wahren Friedens eine hocherfreuliche Tatsache, und das um so mehr, weil dieses bischöfliche Dokument, in einfacher, klarer Sprache, jedem verständlich geschrieben, den Nöten der Zeitlage völlig Rechnung trägt und keine einzige Frage von irgendwelcher praktischen Tragweite unbeantwortet läßt. In schwerer Stunde entstanden, ist es nur um so geeigneter, das Vertrauen und die gegenseitige Liebe zu erneuern und das Friedenswerk zu vollenden.

Es sei uns gestattet, im Anschluß an diese autoritative Erklärung, wodurch die Kundgebung vom 13. Februar eine erhöhte Bedeutung erlangt, nachdrücklichst auf dieselbe hinzuweisen und ihren Hauptinhalt kurz zu analysieren.

Man kann im vorliegenden Dokument der Bischöfe zwei Teile unterscheiden: einen grundsätzlichen und einen praktischen. Der erste, grundsätzliche Teil stellt fest, warum die Enzyklika Singulari quadam vom 24. Dezember 1912 „mit Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam aufgenommen zu werden verdient", während der zweite Teil die praktischen Folgerungen kennzeichnet, die für die Ausführung jener Enzyklika allein entscheidend sind.

I. Grundsätzlicher Teil.

Nach der Lehre unserer heiligen Kirche ist die soziale Frage in erster Linie eine sittliche und religiöse. „Auch bei denjenigen Angelegenheiten, die als ‚rein wirtschaftliche' bezeichnet zu werden pflegen, werden oft sittliche Pflichten mit berührt und werden sittlich religiöse Interessen häufig sehr in Mitleidenschaft gezogen."

„Das gilt, um einzelne Beispiele anzuführen, von den Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe, die für Arbeitgeber und Arbeitnehmer gleich streng verbindlich sind, vom sittlichen Charakter der Arbeit selbst, sowie der Arbeitsverträge und der aus ihnen erwachsenen Pflichten, von sittlich gebotenen Rücksichten auf die Familie und das öffentliche Wohl, vom Einfluß des Sittengesetzes auf Fragen der Erlaubtheit von Arbeitsausständen, Arbeitsaussperrungen und von den bei denselben angewandten Mitteln u. dgl. m."

Nun hat aber Christus der Herr „die gesamte sittliche und religiöse Erziehung des Menschengeschlechtes" den Aposteln und ihren Nachfolgern, dem Papst und den mit ihm vereinigten Bischöfen, übertragen.

Folglich ist der Papst und die mit ihm vereinigten Bischöfe, kurz die kirchliche Autorität „zuständig und verpflichtet zur oberhirtlichen Verkündigung des gesamten Sittengesetzes, also auch der sittlichen Normen in Fragen vorgenannter Art, und mithin zur Aufsicht über die Haltung der Katholiken in dieser Hinsicht und zur Abwehr von Gefahren, die der sittlichen Auffassung und Haltung erwachsen können".

Folglich sind die Kundgebungen, die der Ausübung dieser Hirtentätigkeit entsprechen, und somit auch die Enzyklika Singulari quadam „von allen treuen Katholiken mit demselben Gehorsam aufzunehmen, die sie dem Hirtenamt selbst schulden, mögen diese Kundgebungen loben oder warnen, erlauben oder verbieten, ermuntern oder mahnen".

II. Folgerungen und praktische Maßnahmen.

a) Förderung katholischer Arbeitervereine.

Wenn die Enzyklika in erster Linie ihre Empfehlung und Förderung den reinen katholischen Vereinen zuwendet, so ist dies ebenso selbstverständlich wie die gänzliche Ablehnung von „gewerkschaftlichen Organisationen, die auf den Grundsätzen des Unglaubens aufgebaut sind und den Umsturz anstreben". Denn die katholischen Vereine „bieten sowohl durch ihre Zusammensetzung und Satzungen wie durch ihren engeren Anschluß an die kirchliche Autorität am ehesten die Gewähr dafür, daß in den oben bezeichneten Fragen die katholischen Grundsätze voll zur Geltung kommen".

Folglich könnte es „in keiner Weise gebilligt werden, daß katholische Arbeiter sich interkonfessionellen Gewerkschaften anschlössen, wo katholische Arbeitervereine, die zugleich den gewerkschaftlichen Interessen der arbeitenden Klassen dienen, mit einem zum Schutz der wirtschaftlichen Interessen genügenden Erfolge eingeführt sind oder friedlich eingeführt werden können".

b) Duldung und Erlaubtheit der Mitgliedschaft von Katholiken zu den in Deutschland bestehenden christlichen Gewerkschaften.

Es ist nicht zu leugnen, daß in vielen Fällen jene katholischen Arbeitervereine, die zugleich den wirtschaftlichen Interessen dienen, weder mit einem zum Schutz der wirtschaftlichen Interessen genügenden Erfolge unter den konkreten Verhältnissen eingeführt sind, noch zurzeit friedlich eingeführt werden können. „Daher hat der Heilige Stuhl in wohlwollender Berücksichtigung der örtlichen und allgemeinen Verhältnisse für solche Fälle die Duldung und Erlaubtheit der Mitgliedschaft von Katholiken zu den in Deutschland bestehenden Gewerkschaften ausgesprochen." Denn gerade die christlichen Gewerkschaften haben sich, dank ihres sozialwirtschaftlichen Systems, als besonders geeignet erwiesen, dem Schutz der wirtschaftlichen Interessen bedeutende Erfolge zu sichern und der unaufhaltsam vordringenden Sozialdemokratie einen beachtenswerten Widerstand entgegenzusetzen.

c) Vorsichtsmaßregeln zur Abwehr von Gefahren, die der sittlichen Auffassung und Haltung erwachsen können.

Die christlichen Gewerkschaften sind konfessionell gemischt. Sie können also an und für sich nicht im gleichen Maße wie rein katholische Vereine die Gewähr

bieten, daß in den sozialen Fragen die katholischen Grundsätze voll zur Geltung kommen. Die Anschauungen von Katholiken und Protestanten stimmen eben in manchen dieser Fragen nicht überein. Folglich ist die Kirche kraft der Pflicht ihres Hirtenamtes gehalten, Vorsichtsmaßregeln aufzustellen, „zur Abwehr von Gefahren, die der sittlichen Auffassung und Haltung erwachsen könnten". Das ist kein Mißtrauensvotum gegen die katholischen Mitglieder der christlichen Gewerkschaften, sondern ein Ausdruck der mütterlichen Liebe unserer heiligen Kirche, die eben bei aller Hochschätzung für die Diesseitskultur sie nicht mehr als berechtigt anerkennen kann, sobald und insoweit sie der Jenseitskultur, der Erreichung des letzten Zieles, widerstreitet. Denn was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele?

Die Vorsichtsmaßregeln nun sind folgende:

1. „An erster Stelle ist dafür zu sorgen, daß die katholischen Arbeiter, welche Mitglieder solcher Gewerkschaften sind, zugleich den katholischen Arbeitervereinen angehören." Es ist selbstverständlich, daß dieses „Sorgen", die eben erwähnte Vorsichtsmaßregel nach Möglichkeit zu erfüllen, nichts mehr und nichts weniger ist als ein „Sorgen" und als solches durchaus Sache der Bischöfe sein muß und eine Äußerung ihrer Hirtentätigkeit bildet.

2. „Ferner müssen die Gewerkschaften, damit die Katholiken ihnen beitreten können, von allem sich fernhalten, was grundsätzlich oder tatsächlich mit den Lehren und Geboten der Kirche wie den Vorschriften der zuständigen kirchlichen Obrigkeit nicht in Einklang steht." Nicht die wirtschaftliche Organisation der Gewerkschaften untersteht der kirchlichen Autorität — überdies sind sie ja konfessionell gemischt —, wohl aber die Katholiken in den Gewerkschaften, und darum kann und muß die kirchliche Autorität den Beitritt der Katholiken an die Bedingung knüpfen, daß die Gewerkschaften selbst nicht in Widerspruch treten mit den Lehren und Geboten der Kirche und mit den Vorschriften der zuständigen kirchlichen Obrigkeit. Denn die Hirten sind verantwortlich für ihre Herden, und würden zu Mietlingen werden, wenn sie nicht auf jener Forderung beständen.

3. „Auch dürfen katholische Mitglieder, die den Gewerkschaften angehören, niemals zulassen, daß dieselben in der Sorge für die weltlichen Angelegenheiten ihrer Mitglieder durch Wort oder Tat sich irgendwie mit den vom obersten kirchlichen Lehramt verkündeten Vorschriften in Widerspruch setzen." Damit wird den katholischen Mitgliedern der Gewerkschaften eine ideale Aufgabe vorgehalten. Ihren ganzen Einfluß sollen sie aufbieten, damit ein solcher Konflikt vermieden wird.

Das sind die Vorsichtsmaßregeln, klar, einfach, selbstverständlich, und soweit das einzelne Mitglied der Gewerkschaften in Frage kommt, leicht zu erfüllen. Das leuchtet für die erste und dritte Vorschrift von selbst ein, und was die zweite angeht, nämlich daß die Gewerkschaften nicht in Widerspruch treten dürfen mit dem Sittengesetz der katholischen Kirche, so hat sich der Heilige Stuhl ausdrücklich die Entscheidung dieser Frage vorbehalten; und die zuständigen Berichterstatter

sind die Bischöfe und sonst niemand. Die päpstliche Enzyklika betont ausdrücklich: Die Katholiken sollen sich bei Schwierigkeiten in dieser Frage „an ihre Bischöfe um Rat wenden, und diese werden die Sache an den Apostolischen Stuhl berichten, von welchem sie entschieden wird".

Wie verständig und vernünftig alle diese Anforderungen auch den Laien erscheinen, das wird auf den ersten Blick besonders klar durch den Vergleich mit jener bindenden Kundgebung, die der Generalsekretär der Christlichen Gewerkschaften längst vor der Enzyklika ganz freiwillig namens des Generalvorstandes in Respektierung des religiösen Standpunktes aller Mitglieder des Verbandes und zur Beruhigung derselben öffentlich am 2. März 1912 zu Köln abgegeben hat.

Noch ein Wort über die letzte praktische Folgerung in der Kundgebung der Oberhirten der Niederrheinischen Kirchenprovinz. Sie ist gegen die Friedensstörer gerichtet und trifft sie an der empfindlichsten Stelle.

d) Vorschriften zur Erhaltung des Friedens.

1. Es müssen Äußerungen unterbleiben, die mit dem Gehorsam eines treuen Katholiken nicht vereinbar sind. In der Ruhe nach dem Sturm gesteht man gern, wie berechtigt diese Warnung ist.

2. Die Entscheidung, ob eine Organisation in ihren Grundsätzen das Sittengesetz der katholischen Kirche verletzt, ist Sache des Heiligen Stuhles. Katholischen Vereinen und Blättern wird jede Zuständigkeit in dieser Frage abgesprochen.

3. Die Berichterstattung ist durch die Bischöfe zu vermitteln. So fordert es der Geschäftsgang der kirchlichen Hierarchie.

4. Ob ein Bischof übereinstimmt mit den Weisungen des Heiligen Vaters, untersteht in keiner Weise „dem Urteil von Vereinen und öffentlichen Blättern, sondern einzig dem Urteil dessen, dem Bischöfe und Diözesanen als gemeinsamen obersten Hirten folgen, und der unablässig betont: Wer treu zum Bischof hält, hält auch treu zu mir".

Diese Vorschriften unserer Oberhirten enthalten in erster Linie eine scharfe Verurteilung aller solcher Publizisten, die ohne Frage als die Hauptursache der Uneinigkeit in katholischen Kreisen bezeichnet werden müssen. Den katholischen Arbeitern dagegen, die in den letzten Zeiten so viel ertragen mußten, wird in warmen Worten hohes Lob gespendet. Das schöne Zeugnis möge unsere Besprechung der bleibend denkwürdigen Friedenskundgebung vom 13. Februar 1914 beschließen:

„Die treu kirchliche Gesinnung, welche die katholischen Arbeiter unserer Diözesen so oft in der rührendsten Weise an den Tag gelegt haben, und von dem wir gern dem Heiligen Vater Zeugnis ablegen werden, flößt uns das volle Vertrauen ein, daß sie unsern oberhirtlichen Mahnungen williges Gehör schenken werden. Sie können überzeugt sein, daß wir ebenso wie der Heilige Vater für ihre vielfachen Nöten und Bedrängnisse das vollste Verständnis und die innigste Teilnahme haben."

Die Redaktion.

Der zweite österreichische katholische Frauentag. Im Jahre 1907, vier Jahre nachdem in Deutschland der „Katholische Frauenbund" ins Leben getreten war, gründeten 16 adelige Damen unter Führung der Gräfin Zichy-Metternich, der Tochter des berühmten Staatskanzlers, die „Katholische Reichs-Frauenorganisation Österreichs". Heute sind dem Verbande teils einzeln teils nur vereinsweise 64 000 Mitglieder angeschlossen. Der ersten allgemeinen Versammlung im Jahre 1910 ist in Wien vom 15. bis zum 19. April 1914 die zweite gefolgt. Es war eine ergebnisreiche und glanzvolle Tagung.

Aus ganz Österreich waren Vertreterinnen der Landesorganisationen erschienen, und auch Ungarn und das Deutsche Reich hatten Gäste geschickt. Bürgerstand und Adel, Jugend und Alter, Männer und Frauen arbeiteten bei den Beratungen einträchtig zusammen, kirchliche und weltliche Würdenträger bis hinauf zu Papst und Kaiser sprachen ihre hohe Anerkennung aus. Der schöne Sitzungssaal im eben eröffneten Wiener Konzerthause reichte mit seinen nahezu 400 Plätzen manchmal kaum aus, die Zuhörerschaft zu fassen. Mit Ausnahme der Politik wurden wohl alle wichtigeren Fragen der Frauenbewegung besprochen: Mutterschutz und Säuglingsfürsorge, die Pflichten gegen die Hausbediensteten, die Kellnerinnenfrage, die höhere Mädchenbildung, die hauswirtschaftliche Schulung, die Lage der Arbeiterinnen in der Industrie wie in der Landwirtschaft, die Stellung der Frau zu Literatur und Theater, die sozialen Frauenberufe, endlich die Mitarbeit der Frau in der Laienkatechese, in der Exerzitienbewegung, am Krankenbett und in der Verehrung des allerheiligsten Altarssakramentes. Der bald erscheinende stenographische Bericht wird für alle, die mit der Frauenfrage zu tun haben, ein wertvolles Sammelwerk sein.

Naturgemäß wurden die meisten Vorträge von Damen gehalten. Das hatte eine Wirkung, die manche überraschte. In einem Tone, der an sich schon jeden Verdacht bloßer Schmeichelei ausschloß, erklärte in der feierlichen Schlußversammlung Exzellenz Weißkirchner als Bürgermeister von Wien, die Frauen hätten auf dieser Tagung eine Eigenschaft bewiesen, die den Männern oft fehle: die Gründlichkeit. Auch der geistliche Beirat des Frauentages, der Feldkircher Weihbischof Dr Sigmund Waitz, konnte mit vollem Recht in einer seiner gehaltvollen Ansprachen behaupten, dieses Frauenparlament dürfe sich neben einem andern Parlamente wohl sehen lassen. Freilich war die unbestreitbare Gründlichkeit nicht philosophische Vertiefung; sie entsprang vielmehr jener echt frauenhaften Art, die sich mit Liebe ins einzelne und zumal ins Seelische versenkt und sich durch eine Fülle geduldig gesammelter Teilbeobachtungen aller Seiten des Gegenstandes bemächtigt. Erhebend wirkte der Ernst, mit dem Damen von höchstem Rang für die Forderungen katholischer Religion und Sittlichkeit auch dann ungescheut eintraten, wenn gewisse gesellschaftliche Moden eher andere Wege wiesen. Von den drei Resolutionen, die der Frauenwelt als Hauptergebnis der Tagung vorgelegt wurden, beschäftigt sich eine unmittelbar mit der religiösen Erziehung, in den beiden andern, die von Kellnerinnenfürsorge und höherer Mädchenbildung handeln, tritt wiederum die Religion deutlich in den Vordergrund. So hat sich gediegene Arbeit mit religiöser Weihe aufs schönste vereint. Die Jüngeren waren besonnen

genug, anzuerkennen, daß sie einen großen Teil ihrer Erfolge der bahnbrechenden Tätigkeit ihrer älteren Vorgängerinnen verdanken, und die Älteren waren selbstlos genug, einem gesunden Fortschritt ehrwürdige Überlieferungen zu opfern. Denn alle kannten nur ein Ziel: der Welt von heute und der Kirche von heute ganz das zu sein, was so selbstverständlich klingt und doch so ungeheuer viel bedeutet: katholische Frauen.

Und wer an dem großen Empfangsabend des letzten Beratungstages durch die altberühmten Säle des Palais Lobkowitz schritt, wo Damen des kaiserlichen Erzhauses und des gesamten Adels und führende Vertreterinnen des Bürgerstandes sich gemeinsam der vereint errungenen Lorbeeren freuten, der mußte dankbar empfinden, daß Österreich wieder einmal einem katholischen Gedanken einen unvergleichlichen Rahmen geboten hat. **Jakob Overmans** S. J.

Lehrstühle für Caritaswissenschaft. In einem Aufsatze über die Zentralisationsbestrebungen in der deutschen Caritas (vgl. diese Zeitschrift LXXXVI 521—527) hatte ich darauf hingewiesen, von welch großer Bedeutung die planmäßige Arbeit des Caritasverbandes für das katholische Deutschland für ein zeitgemäßes Caritasarbeiten geworden ist. Ich mußte jedoch dabei bemerken, daß leider noch weite Kreise der Gebildeten dieser modernen Caritasarbeit fremd gegenüberstehen. Anderseits klagt der Caritasverband selbst in seinem jüngsten Geschäftsbericht vom 30. September 1913 unter dem Titel „Anregung und Förderung historischer Studien über die Caritas": „Praktische Aufgaben der Gegenwart haben das historische Studium der Caritas mehr, als es uns erwünscht ist, in den Hintergrund gedrängt. Da die Herausgabe historischer Publikationen auch große finanzielle Opfer erfordert, weil bekanntlich solche Schriften niemals auf einen großen Abnehmerkreis rechnen können, konnten wir auch im vergangenen Jahre auf diesem Gebiete, abgesehen von kleineren Aufsätzen in der Zeitschrift ‚Caritas', keinen eigentlichen Fortschritt machen." Man mußte sich auf Anregung von Dissertationen aus diesem Gebiete beschränken.

Sowohl der Gewinnung der Gebildeten, vor allem der Akademiker, für caritatives Verständnis und Arbeiten wie auch der Förderung der historischen Caritasstudien kommt nun eine Anregung Professor Dr Martin Faßbenders im preußischen Landtag in hervorragender Weise entgegen. Die Anregung Professor Faßbenders geht auf Errichtung einer außerordentlichen Professur für historisch orientierte Caritaswissenschaft und Erteilung entsprechender Lehraufträge an andern Hochschulen. Der Anregung kommt noch erhöhte Bedeutung zu, weil der preußische Kultusminister Dr v. Trott zu Solz sich „durchaus bereit erklärte, diese Angelegenheit einmal näher zu prüfen ... und zu sehen, ob es in der Tat angezeigt ist und ein Bedürfnis dafür vorliegt, neue Einrichtungen auf diesem Gebiete an den Universitäten zu schaffen". Professor Faßbender ist einer der ersten, der unter den Katholiken der vertieften, wissenschaftlich begründeten Durchbildung der Caritasarbeiter das Wort geredet hat. Schon im Jahre 1906 hatte er in seiner Schrift „Laienapostolat und Volkspflege auf Grundlage der christlichen Caritas" im Anschluß an eine Rede auf

dem Dortmunder Caritastag 1905 ins einzelne gehende Vorschläge in dieser Richtung, vor allem für Begründung einer Caritasschule gemacht. So lag es denn nahe, daß gerade er im weiteren Verlauf seiner Bestrebungen den Mangel an wissenschaftlichen Leistungen auf diesem Gebiete besonders stark empfinden mußte. Dieser Mangel wirkt sich, wie schon eingangs angedeutet wurde, besonders nach zwei Richtungen hin aus: Die Pflege der Geschichte der Liebestätigkeit ist, bei uns in Deutschland wenigstens, seit bald einem Menschenalter fast versiegt; eine Einführung der Akademiker in das Arbeiten der Gegenwart fast unbekannt.

Bezüglich der Caritasgeschichte führte Faßbender aus:

„Ich habe in einer literarischen Zeitschrift früher schon einmal darauf hingewiesen, daß die bezüglichen Arbeiten von Katholiken und Evangelischen, die wir auf diesem Gebiete gegenwärtig besitzen, dem Bedürfnis der Gegenwart nicht mehr entsprechen. Ich weise hier hin auf das Buch von Uhlhorn auf evangelischer Seite und auf das Buch von Ratzinger auf katholischer Seite. Beide Werke muß man, so verdienstlich sie seinerzeit waren, als stark veraltet betrachten. Die ausgezeichneten evangelischen Bücher, wie ‚Die Lehre von der Inneren Mission' von Wurster und der ‚Leitfaden der Inneren Mission' von Schäfer, sind doch zweifellos nur allein auf die moderne Liebestätigkeit zugeschnitten. Dasselbe gilt auch von dem soeben erschienenen ganz vortrefflichen Buche des katholischen Theologen Dr Liese über die Wohlfahrtspflege und die Caritas im katholischen Deutschland. Die historische Forschung ist dasjenige, was uns in der weitverzweigten Frage der Caritas im weitesten Sinne des Wortes zweifellos noch mangelt. Hier ist der Forschung noch ein großes Gebiet vorbehalten. Und man sollte es nicht brach liegen lassen!"

Ja gerade die neueren Veröffentlichungen, wie das große Werk Lallemands Histoire de la Carité und die auch von Faßbender genannte Studie Rulands über das Findelhaus, wiesen erst wieder so recht auf den bestehenden Mangel hin, zeigten, wie wenig das Gebiet noch bearbeitet ist.

Die Forscherarbeit verbunden mit einer neue Arbeiten befruchtenden Lehrtätigkeit, die hier zunächst gefordert wird, ist aber offenbar Aufgabe unserer Universitäten. Denn man kann, wie auch die Erfahrung des Caritasverbandes aufs neue gelehrt hat, von jenen Männern und Organisationen, die Gegenwartsarbeit leisten, nicht zugleich fordern, daß sie sich Zeit und Ruhe zu systematischem Quellenstudium vergangener Tage schaffen. Sie haben nur Zeit, die Früchte dieser Studien zu pflücken, um dann mit neuer Anregung und Schaffensfreude zum Werk des Tages wieder zurückzukehren. Soll aber die Universität diese Arbeit übernehmen, dann ist es Aufgabe der theologischen Fakultäten. Faßbender sagt hierzu:

„Es ist klar, daß, soweit Caritasvorlesungen überhaupt in Frage kommen, die theologischen Fakultäten in erster Linie berufen sind, die jungen Theologiestudierenden in diese Materien einzuführen, und zwar nicht allein in der Richtung, den rechten Geist den jungen Leuten einzuflößen, sondern auch die notwendigen positiven Kenntnisse auf diesem Gebiete zu vermitteln. Was aber die historische Forschung angeht, so müßten bei dem Kirchenhistoriker doch letztlich alle Fäden zusammenlaufen."

Dies hatte der Minister nach dem Vorgang der evangelischen Fakultäten wohl auch als selbstverständlich angenommen. Dagegen schien er der Ansicht zu sein, „daß das, was Professor Faßbender unter Caritas zusammenfaßte, auch in

den bestehenden Einrichtungen unserer Universitäten schon unterrichtet und gelehrt werden könnte." Wie weit dies an den protestantischen Fakultäten bereits versucht wurde, und wie weit die Versuche befriedigten, haben wir hier nicht weiter zu untersuchen. Es sei nur bemerkt, daß gerade aus den Kreisen der inneren Mission die Anregung Professor Faßbenders warm begrüßt wurde. Was aber unsere katholischen Fakultäten betrifft, so bemerkt Professor Faßbender mit vollem Recht, daß der Ordinarius der Kirchengeschichte schon jetzt eigentlich überlastet ist. Es ist aber nicht angängig, die Caritasgeschichte etwa auf Kosten der allgemeinen Kirchengeschichte hervorzuheben. Diese muß vielmehr ihre alte Stellung ungeschmälert bewahren. Auch ist mit einer gelegentlichen Spezialvorlesung über Caritasgeschichte gerade der Forscherarbeit nicht gedient. Und das ist es doch, was wir vor allem von unsern Universitäten forderten. Mehr oder weniger laienhafte Vorträge aus zweiter und dritter Quelle kann man auch an andern Stellen zur Genüge hören.

Sollte trotz alldem der Rahmen für einen eigenen Lehrstuhl zu begrenzt erscheinen, so fügt sich in diesen Rahmen der Caritasgeschichte ganz zwanglos das ganze Gebiet der kirchlichen Volkskunde ein. Wir geben auch hier die Ausführungen Professor Faßbenders wieder:

„In engem Zusammenhange mit diesem Fach und vielleicht in derselben Professur unmittelbar damit vereinigt, könnte dann noch ein anderes Ziel erreicht werden, welches in der Gegenwart auch erhöhte Aufmerksamkeit verdient, daß nämlich an unsern katholisch-theologischen Fakultäten auch Vorlesungen über kirchliche Volkskunde und kirchliche Kulturgeschichte künftighin gehalten werden. Wir leben ja in einer Zeit, wo viele Kreise und Vereine mit großem Erfolge bemüht sind, alte Volkssitten und Gebräuche zu sammeln, die Erinnerungen an alte Festlichkeiten zu pflegen, alte Volksanschauungen und kerniges Volksempfinden in Religion, Recht, Sitte, Wissenschaft, Geselligkeit aufzuzeichnen. . . . Man wird mir nun wohl zustimmen, daß kaum jemand besser für Heimatschutz, Heimatkultur, Heimatkunst zu wirken imstande ist als der Pfarrer, und daß er besonders auch verpflichtet ist, für kirchliche und völkische Sitte und Überlieferung einzutreten. Aber wenn der Pfarrer das in richtiger Weise tun soll, so müssen schon auf der Universität bei der Ausbildung des Theologen die Richtlinien nach den verschiedenen Richtungen hin gegeben und besonders auch das Interesse für diese Dinge geweckt werden, daß der junge Mann, wenn er ins Leben kommt, diesen Dingen seine Aufmerksamkeit auch widmet. Deshalb ist es dringend zu wünschen, daß an den katholisch-theologischen Fakultäten Vorlesungen über kirchliche Kulturgeschichte und religiöse Volkskunde gehalten werden. Solche Vorlesungen würden sich also mit der Geschichte des christlichen Volksempfindens in Sitte und Kultur zu befassen haben, auch mit der Feier und Begehung kirchlicher Feste und kirchlicher Zeiten, mit der Symbolik alter Benediktionen und ehrwürdiger Volksbräuche, überhaupt mit kulturgeschichtlich denkwürdigen Momenten des kirchlichen Volkslebens. Man sieht sofort die Berührung mit den modernen Bestrebungen der Wohlfahrtspflege. Zugleich bieten diese Studien wichtige Beiträge zur Religionspsychologie, und sie bilden außerdem eine ausgezeichnete Ergänzung zur Pastoraltheologie, insbesondere zur Homiletik und Predigtkunst, da sie geeignet sind, Verständnis für die Volksseele zu wecken und für richtige Anpassung an das Empfinden des Volkes in den verschiedenen Volkskreisen und Volksklassen."

Bei dem ungemein innigen Verhältnis der alten Liebes- und Wohlfahrtspflege zum christlichen Volksleben läßt sich eine scharfe Grenzlinie nicht einmal ziehen, so eng sind diese Gebiete verwandt.

Aus den Aufgaben, die der Caritasprofessur zugedacht sind, ergibt sich ferner, daß eine Zuweisung derselben an den Professor der praktischen oder Pastoraltheologie noch weit weniger ihnen gerecht werden könnte. Gewiß darf der Vertreter der Caritasgeschichte kein Fremdling in den praktischen Wissenschaften sein. Er muß sogar weit mehr als andere Historiker mit dem modernen Volksleben, der neuzeitlichen Caritasarbeit, ihren Zukunftsbestrebungen bekannt sein, wenn anders er wirklich mit der Vergangenheit der Gegenwart dienen will. Darin liegt auch ein neues Moment, eine Spezialisierung innerhalb der Kirchengeschichte zu fordern. Aber abgesehen davon, daß auch der Professor der katholischen Pastoraltheologie nicht minder als der Kirchenhistoriker bereits ein vollgerütteltes Arbeitsmaß hat, das ceterum censeo bei der Forderung einer eigenen Professur bleibt eben „möglichst baldige Errichtung eines Extraordinariates für *historisch* orientierte Caritaswissenschaft".

Freilich wir verkennen nicht, daß zur Caritasgeschichte auch die *Caritaskunde* treten muß. Sie soll ja gerade dem jungen Theologen und Akademiker überhaupt die Wege zum caritativen Tun weisen. Inwiefern der Dozent der Caritasgeschichte auch zugleich Caritaskunde der Gegenwart bieten soll, erscheint uns hauptsächlich als eine Frage persönlicher Eignung und Neigung. Auch ist durch eine oder die andere Professur für die caritative Schulung und Interessierung der akademischen Jugend noch wenig erreicht. Wir wissen uns eins mit den Absichten Professor Faßbenders, wenn wir gerade für die Vermittlung der eigentlichen Caritaskunde *Lehraufträge* an verschiedenen Universitäten in Anregung bringen. In erster Reihe kämen Orte mit katholisch-theologischer Fakultät in Betracht. Aber auch anderwärts ließen sie sich in Anlehnung an die neuerdings namentlich von Professor Meinertz vertretenen Lehraufträge für Religionswissenschaft, vielleicht auch in einem gewissen Turnus mit diesen, veranstalten. Die geeignetsten Persönlichkeiten für derartige Lehraufträge für Caritaskunde wären wohl die entsprechend vorgebildeten Berufsarbeiter der einzelnen Caritasorganisationen, deren Zahl sich ja erfreulicherweise stetig mehrt. Selbstredend hätten solche Vorlesungen eine große Bedeutung für die Theologen, aber durchaus nicht für sie allein. Gerade die jüngste Entwicklung der Fürsorgebestrebungen jeglicher Art bringt ja den Juristen, den Arzt in immer engere Verbindung mit den Organen der Liebestätigkeit und Wohlfahrtspflege. Unsere Fürsorgemaßregeln bauen mit Recht immer erneut auf der Mitarbeit der Gesellschaft auf. Vorlesungen bestimmt die Verbindung zwischen dem Juristen und Mediziner herzustellen, besitzen wir schon lang. Es würde aber im Interesse aller Beteiligten liegen, ähnliche Ausblicke über die unmittelbarsten Fachgrenzen hinaus auch in das Nachbarland der Caritas zu bieten. Insbesondere die scharfgezeichnete juristische Denkart, die in so mannigfacher Weise sich von der caritativen abhebt und auch abheben muß, läßt im Interesse gegenseitigen Verständnisses eine Fühlungnahme schon in den Bildungsjahren wünschen. Da Lehraufträge bereits auf

andern Gebieten üblich sind, so liegen auch hier wohl keine grundsätzlichen Bedenken vor. Was an einigen bischöflichen Anstalten möglich war, sollte auch an den staatlichen Fakultäten zu erreichen sein. Waren Professor Faßbenders Ausführungen im Abgeordnetenhaus zunächst natürlich nur für Preußen bestimmt, so ist es doch selbstverständlich, daß sie ihre Bedeutung für die ganze deutsche Universitätswelt behalten. Es sei nur beispielshalber an München erinnert mit seinen reichen Archiven, an Freiburg i. Br. mit der Zentralstelle des Caritasverbandes für das katholische Deutschland.

Wird der Anregung Professor Faßbenders in vollem Umfang stattgegeben, dann dürfen wir von ihrer Erfüllung Segen erhoffen nicht nur für die Caritaswissenschaft und Arbeit allein, sondern auch für unser ganzes deutsches Volk und Vaterland. Der Geist der werktätigen Liebe, der einer rauhen Vorzeit so manche Härte nahm, will auch im Toben des Erwerbskampfes von heute mit neuer, alter Wunderkraft manch bittre Wunde schließen, manch schrillen Mißton dämpfen, der hadernden Menschen Hände wieder friedlich ineinander legen. Diesem Geist die Tore zu öffnen, ist wahrlich einer Alma Mater wert.

Constantin Noppel S. J.

Nachtrag zur kirchlichen Statistik. In dieser Zeitschrift (LXXXVII 30—40) haben wir die Verdienste des Bayerischen Statistischen Landesamtes um die Förderung der kirchlichen Statistik rühmend hervorgehoben. Die Billigkeit gebietet, die Bemühungen anderer staatlicher statistischer Ämter, zuverlässige statistische Angaben über das kirchliche Leben der katholischen Bevölkerung zu bieten, nicht unerwähnt zu lassen.

So veröffentlicht das Sächsische Statistische Landesamt seit dem Jahre 1906 im „Statistischen Jahrbuch für das Königreich Sachsen" Angaben über die Zahl der katholischen Taufen, der Trauungen rein katholischer und gemischt-katholischer Ehen, der Beerdigungen, der Kommunikanten mit Hervorhebung der Erstkommunikanten, der Austritte aus der katholischen Kirche und der Übertritte zur katholischen Kirche. Es wird dabei unterschieden zwischen den Zahlen, die sich auf die sächsischen Erblande, und jenen, die sich auf die Oberlausitz beziehen. Der Jahrgang 1913 des „Statistischen Jahrbuches für das Königreich Sachsen" enthält auch Angaben über die Konfession der Eheschließenden, der Eltern der in Sachsen Geborenen und der daselbst Gestorbenen, so daß eine Vergleichung der kirchlichen Handlungen mit den standesamtlichen Eintragungen ermöglicht ist.

Auch die hessische statistische Zentralstelle hat in den letzten Jahren wiederholt der katholischen kirchlichen Statistik ihre Aufmerksamkeit zugewandt. So veröffentlichte sie in den „Mitteilungen der Großherzoglichen Hessischen Zentralstelle für die Landesstatistik" (Jahrgang 1908, Nr 870) eine Tabelle über die kirchliche Statistik der Diözese Mainz für die Jahre 1898—1907, die für jedes der 19 Dekanate die Zahl der Taufen mit Hervorhebung der Kinder aus gemischten Ehen, der Trauungen rein katholischer und gemischt-katholischer Paare, der kirchlichen Beerdigungen, der Erstkommunikanten, der Gefirmten, der zur Kirche Übergetretenen und aus der Kirche Ausgetretenen angibt. Es ist dabei unterschieden

zwischen den beiden Jahrfünften 1898—1902 und 1903—1907, und zur Vergleichung sind für die ganze Diözese die Zahlen der standesamtlichen Eheschließungen katholischer Personen, der Geborenen aus rein katholischen und gemischt-katholischen Ehen und der Sterbefälle von Katholiken in den beiden gleichen Jahrfünften angegeben.

Am ersten aber unter allen staatlichen statistischen Ämtern hat wohl das oldenburgische auch die katholische kirchliche Statistik in den Bereich seiner Erhebungen einbezogen. Im Großherzogtum Oldenburg wird nämlich schon seit dem Jahre 1876 vom Statistischen Landesamt ein Fragebogen an die evangelischen und katholischen Kirchengemeinden gesandt, in dem Auskunft verlangt wird über die Zahl der Taufen und die Konfession der Eltern der Getauften, der Trauungen rein katholischer und gemischter Paare, der kirchlichen Beerdigungen, der Kommunikanten mit Hervorhebung der Erstkommunikanten und Unterscheidung nach dem Geschlecht und der Konfession der Eltern.

Die genannten staatlichen statistischen Erhebungen über katholische kirchliche Handlungen in Sachsen, Hessen und Oldenburg stehen zwar nach Umfang und Bedeutung hinter der neuen bayerischen Veröffentlichung weit zurück und sind noch nicht auf dem neuen kirchlich-statistischen Schema aufgebaut, das seit dem Jahre 1908 in allen deutschen Diözesen eingeführt worden ist, aber sie legen doch Zeugnis dafür ab, daß von den staatlichen statistischen Zentralbehörden dieser Bundesstaaten der katholischen kirchlichen Statistik Interesse entgegengebracht wird, und berechtigen zu der Hoffnung, daß die kirchlichen Behörden bei Durchführung ihrer statistischen Erhebungen auf die Unterstützung dieser Ämter rechnen dürfen. Um so bedauerlicher ist es, daß der größte Bundesstaat, Preußen, der sich einer so vortrefflich eingerichteten staatlichen Statistik erfreut, von der Neuordnung der katholischen kirchlichen Statistik in Preußen und den im Anschluß daran erfolgten Veröffentlichungen bisher gar keine Notiz genommen hat. Auch der im vorigen Jahre erschienene 10. Jahrgang des „Statistischen Jahrbuches für den Preußischen Staat" begnügt sich damit, aus dem Taschenkalender für den katholischen Klerus, einer privaten Veröffentlichung, Angaben über die Katholikenzahl der preußischen Diözesen und die Zahl der Welt- und Ordenspriester abzudrucken, die leider zum Teil unrichtig sind. Sehr eingehende Mitteilungen bietet das preußische statistische Jahrbuch allerdings über das katholische Ordenswesen, aber auch diese beruhen, wie von mir in Band IV des „Kirchlichen Handbuches für das katholische Deutschland" (S. 223—225) hervorgehoben wurde, auf einer verfehlten Erhebungsmethode und können daher auf Korrektheit keinen Anspruch machen. **H. A. Krose** S. J.

Tierpsychologische Märchen. Der letzte Kongreß für experimentelle Psychologie (Göttingen, Osterwoche 1914) brachte neben manchen rein wissenschaftlich wertvollen Mitteilungen aus dem Gebiet der exakten allgemeinen Psychologie auch einige Beiträge zur Tierpsychologie, die über die Fachkreise hinaus von Interesse sein dürften.

Dr Pfungst, der vor Jahren das Rätsel des klugen Hans löste, untersuchte im Auftrage des Ministeriums seit langer Zeit die wirkliche Leistungsfähigkeit der Polizeihunde. An dem eminenten Nutzen dieser Tiere zum Schutz des Beamten, bei der Verhaftung von Verbrechern, der Rettung von Verirrten usw. ist nicht zu zweifeln. Aber die Liste der wertvollen Eigenschaften des Polizeihundes war nach den bisherigen Berichten eine wesentlich größere gewesen. Man hatte angenommen, der Hund könne selbst nach Tagen die Spur eines Menschen, dessen Witterung man ihm gegeben habe, mit Sicherheit verfolgen, selbst auf belebten Straßen, wo die Spur von unsäglich vielen andern gekreuzt werden mußte. Trotz verschiedener „glänzender Bestätigungen" verstummte indessen auch der Widerspruch gegen diese unglaublich hohe Leistungsfähigkeit nicht. Zur Entscheidung wurden Versuche im großen mit den besten Polizeihunden unternommen. Ein größeres Terrain wurde längere Zeit abgesperrt, so daß keine neuen Spuren darauf entstehen konnten. Darin wurden den Hunden zunächst eine 17 Stunden alte Spur „zur Ausarbeitung" überlassen. Das Spurenlegen besteht einfach darin, daß ein Mensch die Strecke einmal abgeht. Darauf läßt man den Hund an einem Gegenstand, den dieser Mensch berührt oder längere Zeit getragen hat, „die Witterung nehmen" und setzt ihn auf die Spur. Der Versuch ergab im wesentlichen ein negatives Resultat. Die Hunde waren nicht imstande, diese einfache Spur festzuhalten. Man ging deshalb zu dem einfacheren Fall über, eine Spur, die fünf bis sechs Stunden alt war, untersuchen zu lassen. Um der Wirklichkeit näher zu kommen, war dabei die Spur in einigen Fällen einer fremden Spur gelegentlich nahe gebracht oder von ihr unter verschiedenen Winkeln gekreuzt. Auch hier war das Gesamtresultat ungünstig. In vielen Fällen wurde der Hund von einer benachbarten fremden Spur abgelenkt und verfolgte nun diese, so daß er in der Praxis einen Falschen als Täter gestellt hätte. Man braucht sich über diese ungünstigen Resultate nicht sehr zu wundern. Wie Pfungst ausführte, ist es wirklich zu viel verlangt, daß ein Hund durch Beriechen eines Gegenstandes während weniger Minuten so scharf den Geruch eines Menschen auffassen und beibehalten sollte, daß er ihn beim Verfolgen einer Fährte von jedem andern immer sollte unterscheiden können. Die Versuche werden die Unterlage für eine neue Instruktion beim Gebrauch der Polizeihunde abgeben.

Selbstverständlich konnte dem Kongreß auch die andere tierpsychologische Frage der „denkenden Pferde und Hunde" nicht ganz erspart bleiben. In der Versammlung der Gesellschaft erstattete Pfungst eingehenden Bericht über seine vielen mißglückten Versuche, zu einer wissenschaftlichen Untersuchung der Krallschen Pferde zugelassen zu werden. Wie auch Professor Hellpach im „Tag" neuestens berichtet (29. April), sind diese vorsichtigen Tiere jeder wirklich kritischen Untersuchung bis jetzt ausgewichen. Das Verlangen, diesem Zustand durch eine wissenschaftliche Kommission ein Ende zu machen, war in der Versammlung allgemein; weniger die Überzeugung, daß die Besitzer der denkenden Tiere sich darauf einlassen werden. Nach langer Diskussion wurde der Vorstand beauftragt, die Bildung einer Kommission und alles sonst Erforderliche in die Hand zu nehmen. Eine Radikallösung erwartet Professor Sommer freilich nicht von

ſolchen vorübergehenden Auskunftsmitteln, ſondern eher von der Errichtung eines tierpſychologiſchen Inſtitutes.

Ob die beantragte Kommiſſion mit ihrer Abſicht, zu einer Unterſuchung zu kommen, mehr Glück haben wird, bleibt abzuwarten. Aber auch wenn das nicht gelingen ſollte, wird wenigſtens in Zukunft nicht mehr bloß die Anſicht des einen oder andern Fachgelehrten, der es der Mühe wert fand, ſeine Zeit ſolchen Aufgaben zu widmen, ſondern das Anſehen der pſychologiſchen Geſellſchaft geſchloſſen daſtehen. **Joſeph Fröbes** S. J.

An den Gräbern von Frederi Miſtral und Paul Heyſe. Als 1893 Auguſt Bertuch das berühmteſte Epos Miſtrals in meiſterhafter Übertragung vorlegte, ſtanden auf dem Widmungsblatt die Worte: „Paul Heyſe, dem Hochmeiſter des erlauchten Bundes deutſcher Dichtkunſt mit romaniſcher Sprachwiſſenſchaft, in Ehrerbietung zugeeignet.“ Heyſe war ſeinerſeits 1882 durch die „Troubadournovellen“ und ein volles Menſchenalter früher durch ſeine provenzaliſchen Studien in Bonn und durch eine italieniſche Forſchungsreiſe auch in die engere Welt Miſtrals eingetreten.

Beide Dichter wurden 1830 geboren, Heyſe am 15. März, Miſtral am 8. September, beide wuchſen zu außergewöhnlich ſchönen Männern heran, beiden brachte das Leben viel Sonnenſchein und wenig Stürme, beide krönte der literariſche Nobelpreis, und endlich ſtarben beide im gleichen Jahre 1914 an der Lungenentzündung, Miſtral am 25. März, Heyſe am 2. April. Aber ſo viel ſie äußerlich gemein hatten, ſo gegenſätzlich war ihre innere Art. Heyſe ſtand infolge der jüdiſchen Herkunft ſeiner Mutter zwiſchen zwei Raſſen, von Jugend auf bewegte er ſich in geiſtig hochſtehenden Kreiſen, er blieb immer ein Stadtmenſch. Der eigentliche Quellgrund ſeiner Dichtung war aber doch weder Berlin noch München, noch ſelbſt ſein geliebtes Italien, ſondern die Menſchheit: er wollte nichts Geringeres ſein als Weltbürger im Reiche des Schönen. Miſtral dagegen entſtammte einem jahrhundertalten Bauerngeſchlecht, er lebte und ſtarb im ſtillen Dorf Maiano, und was er ſang und wofür er mit allen Kräften arbeitete, war immer das eine: l'esplendour de la Provènço — alle Herrlichkeit der alten, ſonnigen Provence. Und doch überſchritt die Teilnahme, als Heyſe ſtarb, kaum die Grenze des deutſchen Sprachgebietes, während beim Tode des provenzaliſchen Einſiedlers von Brüſſel bis Athen gekrönte Häupter und Volksvertretungen ihre Trauer kundgaben.

Es konnte nicht anders ſein. Heyſe hatte ſchon in ſeiner Doktorpromotion als Zweck der Kunſt das bezeichnet, „was Michelangelo mit den Worten l'immortal forma ausgedrückt hat“. Statt aber dieſe Worte mit dem erhabenen Geiſte ihres Urhebers zu erfüllen, erniedrigte Heyſe ſie zum epikureiſchen Dienſte weicher Sinnenfreude und verſchloß dadurch ſeiner Kunſt die weiteſten Fernen und die reinſten Höhen. Die nationalliberale „Kölniſche Zeitung“ (Nr 379) will zwar nicht gelten laſſen, daß ihr Parteigenoſſe ein „Libertin und Totengräber der Moral“ ſei, aber ein Chriſt wird anders urteilen müſſen, zum mindeſten nicht milder als Richard M. Meyer, für den Heyſe „der ausgeſprochen atheiſtiſche Autor der ‚Kinder der

Welt'" ist und ein Dichter, „der oft mit einer fast antiken Unbefangenheit, gelegentlich aber auch mit fast ‚dekadenter' schwüler Sinnlichkeit erotische Themata behandelt" (Die deutsche Literatur des 19. Jahrhunderts II² 96). Wie trostlos hohl klingen danach die Worte, die auf dem Münchener Waldfriedhofe Ludwig Fulda seinem Freunde gewidmet hat: „Kein Priester sollte an diesem Grabe sprechen, der Tote hat es nicht gewollt. Und doch war Paul Heyse der Frömmsten einer, die je über die Erde gewandelt sind. Fromm nicht im Sinne einer Konfession oder eines Dogmas, sondern fromm, weil er ein demütiger Diener jenes Weltgeistes gewesen ist, aus dem alles entspringt, weil er das Göttliche in der Natur tiefer gefühlt hat als die meisten andern und dieses Göttliche in seinen Werken und in seinem Leben gepflegt hat. Er, der keinen Priester gewollt, war selber der Priester des Menschlichen, Echten und Edlen" („Frankfurter Zeitung" Nr 96).

Auch Mistral war ein Meister der Form in einer Sprache, die er selber erst aus jahrhundertelangem Schlummer zum Leben erweckte. Aber ein anmutiges Spiel der Sinne, das auch bei ihm zuweilen freier wird, als daß jeder es rein genießen könnte, war doch nur die leise Begleitung zu den hellen Melodien seines Herzens, in dem die nationalen und religiösen Heiligtümer seines Volkes thronten. Unsere Leser wissen das alles, weil P. Kreiten, der mit unter den ersten die neuprovenzalische Literaturbewegung in Deutschland bekannt gemacht hat, an dieser Stelle oft davon gesprochen hat (vgl. besonders die Bände VIII IX LXII LXIII).

Der volle Sieg ist Mistral nicht beschieden gewesen. Die Schule, die Kaserne und die Zeitungen überschwemmen die provenzalischen Ebenen mit immer stärkeren nordfranzösischen Fluten, die alten Trachten schwinden, und die besten Sänger sterben. Aber Mistrals Arbeit ist doch nicht vergeblich gewesen. Sie hat tausend Kräfte geweckt, die sonst in Untätigkeit verkamen und jetzt zum Segen des gemeinsamen französischen Vaterlandes und im Geiste jener Religion wirken, der Mistral sein Leben lang gedient hat, deren Gott er demütig anrief, als er Mirèio sang, deren Priester ihm in den lieben provenzalischen Lauten die Leichenrede hielt. Als den Toten die höchsten Vertreter von Staat und Kirche durch die unübersehbaren Scharen seiner Getreuen zu dem Grabe geleiteten, das er sich in den berühmten Formen des Denkmals der rèino Jano hatte bauen lassen, da war nicht nur das erfüllt, worauf die von ihm gewählte Inschrift verzichtete, sondern auch das, worum sie flehte. Unter der weißen Kuppel, die der Stern des Félibrige, der Hund Pan-Perdut und lachende Mädchenköpfe schmücken, stehen auf dem Stein die Worte: Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo et Provinciae nostrae da gloriam. **Jakob Overmans** S. J.

Urbs Aquensis, Sequenz auf Karl den Großen. Dieses Lied dürfte in diesem Jubeljahre des großen Kaisers ein besonderes Interesse beanspruchen. Vorab sei bemerkt, daß es kein Hymnus des Brevieres, sondern eine Sequenz der Messe ist. Für das priesterliche Stundengebet besaß Aachen und besaßen mit Aachen im 13. bis 15. Jahrhundert viele Diözesen einen eigenen Hymnus (vollständig in den Analecta Hymnica LII, No 158), welcher anhebt:

O rex, orbis triumphator,
Terrae regum imperator,
Tui gregis, nostri coetus
Pios audi pie fletus.

Dieser Hymnus gehörte zu einem Offizium, das ganz in gebundener Sprache abgefaßt war, einem sog. Reimoffizium oder einer Historia rhythmica (vgl. Analecta Hymnica XXV, No 66). Die Antiphonen der 1. Vesper bestanden aus je 2 leoninischen Hexametern; die 1. Antiphon, mit der also das Offizium beginnt, lautet:

Regali natus de stirpe Deoque probatus
Carolus illicitae sprevit contagia vitae.

In wie vielen Diözesen, nicht bloß des westlichen und östlichen Deutschlands, Bayerns und der Schweiz, sondern auch Frankreichs und Spaniens dieses Offizium offizielle liturgische Verwendung fand und wie weit verbreitet also die Verehrung des „heiligen Karls des Großen" bis Anfang des 16. Jahrhunderts war, läßt sich durch mehr denn zwei Dutzend verschiedener Breviere erweisen. Nach Zürich kam dieses Offizium nebst seinem Hymnus im Jahre 1233, als dem dortigen Propst Rudolf von Hottingen durch Extraboten aus Aachen Reliquien des Heiligen überbracht wurden. So berichtet es die Vita im Codex 245 von Einsiedeln.

Die Sequenz dürfte gleichzeitig dorthin gekommen sein. Ihr Ursprung reicht jedenfalls in den Anfang des 13. Jahrhunderts, wenn nicht noch höher hinauf. Die älteste erhaltene Quelle ist nämlich ein Aachener Graduale eben dieser Zeit, das noch in der Kapitelsbibliothek zu Aachen unter der Signatur Cod. XII aufbewahrt wird. Fast gleichen Alters sind je ein Aachener Missale in der Laurentiana zu Florenz (Cod. Palat. 4) und im Kölner Stadtarchiv (Cod. Wf 270). Die übrigen Quellen sind viel jüngeren Datums, nämlich aus dem 15. oder 16. Jahrhundert. Sie bekunden, in welchen Diözesen, außer in Aachen, die Sequenz liturgisch verwendet wurde: in Maastricht, Münster, Halberstadt, Bremen, Regensburg, Frankfurt, Zürich und Paris.

Vom poetischen Standpunkt aus kann die Sequenz nicht gerade als erstklassige bewertet werden. Einen Dichterfürsten wie den Viktoriner Adam besaß Aachen, wo der Ursprung unseres Liedes wohl zu suchen ist, nicht. Immerhin ist die Sprache sehr edel, der Stil schwungvoll und die Technik (Rhythmus, Reim, regelmäßige Zäsur nach dem 2. Trochäus) mustergültig. Der Ideengang empfiehlt sich durch seine Klarheit und das Ganze spricht an durch seinen Gehalt und seinen warmen Ton. Den besseren Produkten des 13. Jahrhunderts, wo die Hymnik noch in frischer Blüte stand, darf die Sequenz entschieden beigerechnet werden. Auf Grund der oben genannten ältesten Quelle, die des näheren als ein Graduale des Magisters und Kanonikus Arnold von Aachen zu bezeichnen ist, hat der Text ursprünglich folgenden Wortlaut:

1. Urbs Aquensis, urbs regalis,
Regni sedes principalis,
Prima regum curia,

2. Regi regum pange laudes,
Quae de magni regis gaudes
Caroli praesentia!

3. Iste coetus psallat laetus,
Psallat chorus hic sonorus
Vocali concordia;

4. At, dum manus operatur
Bonum, quod cor meditatur,
Dulcis est psalmodia.

5. Hac in die, die festa,
Magni regis magna gesta
Recolat ecclesia;
Reges terrae et omnes populi,
Omnes simul plaudant et singuli
Celebri laetitia.

6. Hic est Christi miles fortis;
Hic invictae dux cohortis
Ducum sternit milia;
Terram purgat lolio
Atque metit gladio
Ex messe zizania.

7. Hic est magnus imperator,
Boni fructus bonus sator
Et prudens agricola;

8. Infideles hic convertit,
Fana, deos hic evertit
Et confringit idola.

9. Hic superbos domat reges,
Hic regnare sacras leges
Facit cum iustitia,

10. Quam tuetur eo fine,
Ut et iustus sed nec sine
Sit misericordia.

11. Oleo laetitiae
Unctus dono gratiae
Ceteris prae regibus

12. Cum corona gloriae
Maiestatis regiae
Insignitur fascibus.

13. O rex, mundi triumphator,
Iesu Christi conregnator,
Sis pro nobis exorator,
Sancte pater Carole,

14. Emundati a peccatis
Ut in regno claritatis
Nos, plebs tua, cum beatis
Caeli simus incolae.

15. Stella maris, o Maria,
Mundi salus, vitae via,
Vaccillantum rege gressus
Et ad regem des accessus
In perenni gloria.

16. Christe, splendor Dei patris,
Incorruptae fili matris,
Per hunc sanctum, cuius festa
Celebramus, nobis praesta
Sempiterna gaudia.

Eine mustergültige Übersetzung dieses Textes hat jüngst Fr. Wolters in seinem Werke „Hymnen und Sequenzen" (vgl. S. 219 dieses Bandes) geboten. Das erste Strophenpaar ist dort also wiedergegeben:

1. Aachen, Königsstadt vor allen,
Die des höchsten Reiches Hallen,
Ersten Hof der Könige wahrt,

2. Aller Fürsten Fürsten bringe
Neue Klänge, froh besinge
Karls des Königs Gegenwart.

Die Frankfurter sangen die Sequenz mit dem Anfange „Francken-furdensis (oder Frankenfordensis) urbs regalis", wie Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts zu Frankfurt bezeugen. In Zürich hinwieder, wo man sich nicht einer Kaiserpfalz rühmen konnte, ward die erste Strophe umgedichtet:

Urbs Turegum, urbs famosa,
Quam decorant gloriosa
Sanctorum suffragia.

Als Melodie wurde jene von Laudes crucis attollamus verwendet, welche der Singweise der Fronleichnamssequenz Lauda Sion salvatorem gleich ist. In Aachen selbst kam mit der Zeit eine besondere Melodie in Brauch, die sich bis jetzt erhalten hat. — Da Karl der Große 1165 vom Gegenpapste Paschalis III. kanonisiert wurde, die älteste Quelle der Sequenz dem Anfange des 13. Jahrhunderts angehört, so liegt die Ursprungszeit zwischen diesen zwei Zeitgrenzen.

Clemens Blume S. J.

Moderner Farbentaumel. Die Romantik brachte für die Theologie erneuerte Hinwendung zu den strengen logischen Formen der Scholastik, für die Kunst eine schärfere Betonung der Linien, um den Inhalt der Bilder klarer hervortreten zu lassen. Im Gegensatz dazu wurde von der andern Seite die Farbe mehr und mehr betont, die Kontur zurückgedrängt. Man behauptete, die Malerei sei die Kunst der Farbe, nicht der Zeichnung, weil es in der Wirklichkeit keine Linien gibt, sondern nur Ränder und Streifen und Ballen von Licht und Schatten. Man eilte heraus aus den dunkeln Stuben, baute von Licht erfüllte Ateliers, ja wanderte ins Freie. Eine nackte, jugendliche Gestalt mitten im grünen Gras, von der hellen Sonne beschienen, galt als Ideal vieler Maler. Man verspottete jene, welche ihren Werken einen bedeutenden Inhalt zu geben versuchten, weil sie „uns etwas erzählen wollen", jene, welche feste Umrisse und sichere, naturwahre Zeichnung pflegten, weil sie etwas böten, was das geübte Auge nicht sieht, sondern die Abstraktion des Verstandes den Dingen anheftet. Auf alle mögliche Weise suchte man die Wirkungen des Lichtes auf der Leinwand darzustellen, durch Nebeneinanderstellen von verschiedenfarbigen Punkten, durch starke Farbengegensätze. Die Kunst, das ruhelose Glitzern, Flimmern und Zittern der Strahlen, die verschiedenen Töne der Luft im Sommer oder Winter, bei Kälte oder Wärme, bei Feuchtigkeit oder Trockenheit wurde in hoher, bisher nie erreichter Naturtreue nachgeahmt.

Es liegt nun leider in der Beschränktheit des menschlichen Wesens, daß überall da, wo die ruhige Mitte verlassen wird, um in einseitiger Art bestimmte Dinge hervorzuheben, die andere Seite dieser Dinge nicht nur zurücktritt, sondern leidet. Die Farbe wurde zum Tyrannen, der die Idee zurückstieß; sie griff über in fremde Gebiete. Obwohl das Auge des Körpers im engsten Zusammenhang steht mit demjenigen des Geistes, beide sehen und erkennen, sich eines Lichtes bedienen, Finsternis fürchten, will doch die modernste Malerei nichts mehr zu tun haben mit der höheren Erkenntnis der unsterblichen, über alles Irdische erhabenen Seele. Ihre Gemälde sollen, wenn sie zeitgemäß sein wollen, dasjenige dem Auge zeigen, was das Ohr hört, was den Geruchsinn anregt und das Gefühl in Tätigkeit setzt. Die regelrechten Formen der wirklichen Natur werden absichtlich verzerrt, um krankhafte Gefühle farbig wiederzugeben.

Dr W. Rothes beschreibt 1914 in einer Frankfurter zeitgemäßen Broschüre ein Gemälde also: Sein Thema lautet: „Schmerzempfindung in einem Hühnerauge." „Einsam auf einer Leinwand ‚klagt', mit einem Hühnerauge versehen, ein miserabel gemalter großer Zeh. Der Zeh ist grün, weil Grün dem Auge

wohltut, das Hühnerauge knallrot, weil Knallrot eine stechende, schreiende Farbe ist und weil Hühneraugen ein stechendes Gefühl gewähren und man manchmal schreit, wenn sie weh tun. Eine schwarze Zickzacklinie zuckt von dem Hühnerauge das Bild hinauf nach einem einsamen, richtigen Auge, das ebenfalls knallrot ist, weil es weint über den Schmerz im Hühnerauge und weil es dadurch, daß es dieselbe Färbung wie das Hühnerauge zeigt, uns zugleich in geistvollster Weise über den erschütternden psychologischen Zusammenhang zwischen Auge und Hühnerauge orientiert. Und nun bestaune man den ergreifenden, versöhnenden, harmonischen Ausgleich im Bilde: wir sehen nämlich auf dem trauergrauen Hintergrund der Leinwand sonst nichts wie lauter violette Kreise. Die vielen Kreise bedeuten nämlich, daß man seine Gedanken im täglichen Leben nicht auf den großen Zeh beschränken soll. Und Violett träufelt uns ein über jeden Schmerz Erhabenes, Beruhigtes in die Seele." In Paris stellte soeben Delaunay ein Riesenbild aus: Hommage à Blériot. Es wird in der „Kunstchronik" (Leipzig, 3. April 1914, Nr 28) also bewertet: „Aus der Leinwand heraus glüht hochrot eine Aeroplanschraube; alles andere sind Wirbel farbiger Ringe, aus reinen Regenbogenfarben zusammengesetzt: metaphysische Seifenblasen. . . . Auch die farbigen kaleidoskophaften Farbenstreifen, mit denen Morgan-Russel seine meterhohe Leinwand ausstaffiert, üben eine visuelle Wirkung, aber nicht die geringste künstlerische Suggestion aus. . . . Die Signatur dieses Pariser Salons, seiner Avantgarde wenigstens, ist Reaktion auf den Impressionismus, theoretisches Grübeln, Mißachtung der Natur und des Naturstudiums, alles Negationen, die einer impulsiven Aufwärtsbewegung hinderlich sind."

Für Deutschland wird soeben der 1867 im nordwestlichen Schleswig geborene Emil Nolde in der „Zeitschrift für bildende Kunst" (Leipzig 1913/1914, Heft 7) gefeiert als „einer vom Geschlechte der Schaffenden, das von den Guten und Gerechten, von den Gläubigen aller Glauben am meisten gehaßt ist, dem aber unsere Jugend Gefolgschaft leistet".

Auch er ist vom Farbentaumel angesteckt. Sein Lobredner schreibt: „Was das große Publikum an Noldes Phantasiekunst immer noch so tief verletzt, ist, eingestanden oder nicht, gar nicht in erster Linie die künstlerische Form, sondern das rein Gegenständliche der Bildmotive. Es findet den Schlüssel nicht zu dem bizarren Grotesken der ‚exotischen Figuren' und ‚Stilleben' und fühlt seine liebsten Gewohnheitsgefühle durch die unerhörte Intensität der malerischen Form gekränkt, in der ihm nun gerade die religiösen Stoffe dargeboten werden. Man kann es in den Ausstellungen Noldescher Werke immer wieder erleben, daß ernsthafte Menschen die Gewalt und den strahlenden Glanz der Farbe in diesen Bildern enthusiastisch bewundern, bis zu dem Moment, wo ihr Intellekt sich breit zwischen das Bild und ihr naiv anschauendes Empfinden stellt. Es ist kein Zweifel, die seelische Anpassung an die neue Ausdrucksform dieser Kunst hat sich allgemein noch nicht vollzogen, sie kann sich der Natur der Sache nach auch nur langsam vollziehen." Gewiß, nur langsam oder auch gar nicht; denn im Jahre 1910 wies sogar die Jury der Berliner Sezession Noldes „Abendmahl" mit Stimmenmehrheit zurück. Er hat in seinen religiösen Gemälden die heiligen

Szenen tief entwürdigt. Beim Abendmahl gleichen die Gesichter des Herrn und diejenigen der acht ihn umgebenden Jünger häßlichen, verzerrten Masken. Ebenso behandelt ist der leidende Heiland zwischen sechs Juden und Schergen in der „Verspottung Christi". Die weisen und törichten Jungfrauen sind noch mehr karikiert. Die klugen haben ein möglichst dummes Maskengesicht, die törichten das der niedrigsten Ballettänzerinnen. Wo holte der Künstler sich die Motive zu solchen Gestaltungen? Bei den Südseeinsulanern! Sein Lobredner berichtet: „Gleich beim ersten Bekanntwerden mit Kunstarbeiten der primitiven Völker muß Nolde nicht nur von dem sinnlichen Reiz der ungebrochenen starken Farbe und der ursprünglichen Großartigkeit der Form dieser Schnitzereien betroffen gewesen sein, er muß gefühlt haben, daß diesen bei aller *scheinbaren* Primitivität *technisch wie formal in sich ganz raffinierten Kunstschöpfungen der Südseeinsulaner* ein dem seinigen innerlich irgendwie verwandtes Wollen zu Grunde liege. In der Tat ist ja bei diesen Naturvölkern, wie bei ihm selbst, die Kunst nichts weniger als nur das Produkt eines leichten Spieltriebes, sie ist vielmehr die starke und reine Ausdrucksform tiefer künstlerisch-religiöser Erregungen. Was den gar nicht ironischen Künstler diese exotischen Grotesken, die Maskenkunst der Südsee vor allem, so ernst hat nehmen lassen und was ihn so tief an ihnen ergriffen hat, war die mystische Kraft der Empfindung, die zu einer über jede banale Wirklichkeitsform weit hinausgreifenden stilvollen Steigerung des Ausdruckes führte. Er fand hier ein wesentliches Stilmoment seiner eigenen Kunst in der naivsten und eindringlichsten Anwendung vor. Mit den namenlosen Schnitzkünstlern der Südsee traf er in der Erkenntnis überein, daß dem mimischen Ausdruck der Gebärde, der Gesichtszüge in seiner höchsten Steigerung etwas schlechthin Groteskes, etwas der Maskenstarre innerlich Verwandtes beigemischt sei."

Auch die Meister der Antike haben Masken gemalt, die Künstler der Renaissance ebenso, aber das waren erheiternde Zugaben, welche die Schönheit des lebensvollen Angesichtes eines edeln Menschen ins rechte Licht setzen sollten. Es waren leichte Gebilde einer neckischen Phantasie. Bei Nolde hat das einseitige Studium der nie ruhenden Strahlen des in den Farben sich offenbarenden Lichtes zur vollen Verkennung des geistigen Lebens geführt, das im menschlichen Angesicht sich spiegelt. Biblische Figuren, ja Christus, Gottes menschgewordener Sohn, muß seine Züge verhüllen lassen unter der „Maskenstarre", welche bei den Südseeinsulanern angeblich „technisch wie formal in sich ganz raffinierte Kunstschöpfungen", in Wahrheit nur die ersten Versuche des im Menschen schlummernden Dranges nach Nachahmung der Natur hervortreten ließen. Die zyklopischen Blöcke der Urvölker und ihre Masken, ihre dämonischen Gestalten, welche erschrecken wollen, Nachahmung ihrer raffinierten Technik in Verbindung mit faszinierendem Farbenwechsel, das sind die letzten Ausgeburten einer überreizten Kulturentwicklung, welche keine gesunde Philosophie, keine erlösende Religion anerkennt.

Stephan Beissel S. J.

Glückwunschschreiben Seiner Heiligkeit Papst Pius' X. an den Ordensgeneral P. Franz Xaver Wernz S. J. zur Jahrhundertfeier der Gesellschaft Jesu.

Dilecte Fili, salutem et apostolicam benedictionem. — Omnes quidem filios Ecclesiae paterno Nos amore complectimur: sed Ordines et Sodalitates Religiosorum, cum pars lectissima sint Dominici gregis, studio, ut aequum est, prosequimur adeo singulari, ut quaecumque iis vel laeta evenerint vel tristia, communia Nobis habeamus. Quapropter periucundus, ut ipse per te existimare potes, is nuper Nobis accidit — quem officiose exhibueras — „Liber saecularis historiae Societatis Iesu, ab anno MDCCCXIV ad annum MCMXIV" itemque adiunctae litterae, actuosam spirantes pietatem, quibus universos e Societate Iesu admonueras, ut ad celebranda proxime saecularia solemnia ob memoriam restitutae Societatis recte sancteque se accingerent. Profecto non huic Apostolicae Sedi licet, quae Societatem Iesu probe norit experiendo strenuam manum paratamque semper ad praelianda praelia Domini, hoc faustum vobis tempus, tamquam alienum sibi, transmittere; quin libentissime Nos oblata occasione utimur, ut Nostrae benevolentiae caritatem declaremus erga vestrum Ordinem, qui nimirum pro suis in Ecclesiam praeclaris promeritis maximi debet a bonis omnibus fieri. Ac primum gratulari isti Societati ex animo libet, quae hoc centum annorum spatio tam bene se gesserit in Dei gloria et animarum salute promovenda, idque ratione tam multiplici, in sacris missionibus elaborando, iuventutem instituendo, de philosophia, de theologia secundum Aquinatis doctrinas praecipiendo, quotidianis sacerdotii muneribus maximeque *Spiritualibus Exercitiis* operam dando, bene, docte nervoseque scripta vulgando. Sed praecipuum in modum gratulamur, quod tantas indignitates contumelias-

que pertulerit atque adhuc perferat improborum. Neque enim aliud est causae, cur ab his adeo petatur hostiliter, nisi quia in exemplum dedita addictaque est Apostolicae Sedi, quod quidem nemo catholicus negaverit in maximis eius laudibus esse ponendum. Ceterum scimus, non posse mundum cum iis qui pie sequantur Iesum, servare pacem, cum ipse Christus suos praemonuerit: *Beati eritis, cum vos oderint homines, et cum separaverint vos, et exprobraverint, et eiecerint nomen vestrum tamquam malum propter Filium hominis* [1].

Iamvero Societas Iesu, cum feliciter decessoris Nostri illustris Pii VII auctoritate revixerit, cum, omnium deinceps Pontificum gratia florens, mirifice ad hunc diem creverit, optandum est, ut magis et magis invalescat, et apud gentes omnino omnes liberam inveniat et vivendi et agendi potestatem. Id quod certe bono publico fiat: nam qui Ecclesiae administri sint Apostolicae Sedis studiosiores, eos quis ignorat diligentiores alacrioresque ad provehendam humanitatem veraque populorum commoda solere existere? Nos igitur, ut vestra semper opera eas, quas debet, utilitates pariat, vos, quotquot Ignatii Patris estis alumni, impense, ut filios carissimos, hortamur, ne illud praesertim detis umquam oblivioni, quod ipse in parte X Constitutionum sapientissime praecipit: „ut omnes qui se Societati addixerunt, in virtutum solidarum ac perfectarum et spiritualium rerum studium incumbant; ac in huiusmodi maius momentum, quam in doctrina vel aliis donis naturalibus et humanis constitutum esse ducant. Illa enim interiora sunt, ex quibus efficaciam ad exteriora permanare ad finem nobis propositum oportet". Quare sibi quisque vestrum caveat diligenter, ut, dum se omnibus omnia fieri studet ut omnes faciat salvos, ne quid ipse e pestifera mundi contagione contrahat, eius aliqua ex parte aut cupiditatibus indulgendo aut erroribus parcendo; foret hoc enim demum sequi *sapientiam carnis,* unde magnum fidei sanctorumque morum detrimentum caperet christiana plebs; brevi, Nos illa ipsa tria volumus religiose vitent, quae tu in ea, quam supra memoravimus, epistola ad Patres et Fratres Societatis, omnibus edixisti religiose vitanda: spiritum mundi, animi levitatem,

[1] Lc 6, 22.

studium temerariae novitatis. Ita enimvero, nec alio pacto, fiet, ut semper omnium vestrum *una sit fides mentium et pietas actionum.* Quod equidem optantes vobis et precantes, auspicem divinorum munerum ac testem singularis benevolentiae Nostrae, apostolicam benedictionem tibi, dilecte Fili, et Societati Iesu universae amantissime impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum, die X mensis maii MCMXIV, Pontificatus Nostri anno undecimo.

PIUS PP. X.

* * *

Geliebter Sohn! Gruß und apostolischen Segen. — Alle Söhne der Kirche umfaßt Unsere väterliche Liebe; aber die religiösen Orden und Genossenschaften stehen als der erlesenste Teil der Herde Christi Unserem Herzen mit Recht so nahe, daß Wir ihre Freuden und Leiden als Unsere eigenen ansehen. Daraus kannst Du selber entnehmen, daß Wir das Werk Liber saecularis historiae Societatis Iesu, ab anno MDCCCXIV ad annum MCMXIV, das Du so aufmerksam gewesen bist, Uns zu überreichen, mit großer Freude entgegengenommen haben. Sehr angenehm war Uns auch der dem Buche beigelegte Brief voll tatkräftiger Frömmigkeit, durch den Du alle Mitglieder der Gesellschaft Jesu ermahnt hast, sich auf die nahe Jahrhundertfeier der Wiederherstellung des Ordens mit gebührender Andacht vorzubereiten. Der Apostolische Stuhl, der die Gesellschaft Jesu genau kennt und diese entschlossene Schar immer bereit gefunden hat, die Schlachten des Herrn zu schlagen, darf gewiß das für Euch so glückliche Jahr nicht vorübergehen lassen, als ob es ihn nicht berührte. Im Gegenteil benutzen Wir sehr gern diese Gelegenheit, Eurem Orden, der ja wegen seiner hervorragenden Verdienste um die Kirche ein Recht auf die höchste Achtung aller Guten besitzt, Unsere wohlwollende Liebe zum Ausdruck zu bringen.

Wir möchten die Gesellschaft zunächst aufrichtig zu all dem Guten beglückwünschen, das sie in diesen hundert Jahren zur Förderung der Ehre Gottes und des Heiles der Seelen auf so vielen Gebieten gewirkt hat: durch ihre Missionen, durch den Unterricht der Jugend, durch die Pflege der Philosophie und der Theologie nach den Lehren des hl. Thomas, durch

die tägliche priesterliche Wirksamkeit, besonders in den geistlichen Exerzitien, durch gute, gelehrt und kraftvoll geschriebene Bücher. Vor allem wünschen Wir ihr dazu Glück, daß sie so viele unwürdige Schmähungen von seiten der Bösen erduldet hat und noch immer erdulden muß. Denn nur deshalb wird sie von diesen so heftig befehdet, weil sie dem Apostolischen Stuhle musterhaft mit ganzer Seele ergeben ist, was jeder Katholik ihr zur höchsten Ehre anrechnet. Übrigens wissen Wir, daß die Welt mit frommen Nachfolgern Jesu keinen Frieden halten kann; hat doch Christus selber den Seinen vorausgesagt: „Ihr werdet selig sein, wenn euch die Menschen hassen und ausstoßen und schmähen und euren Namen als böse verrufen um des Menschensohnes willen."[1]

Da nun die Gesellschaft Jesu durch das Wort Unseres erlauchten Vorgängers Pius VII. glücklich wiedererstanden, und von der Gunst aller folgenden Päpste getragen, bis auf den heutigen Tag wunderbar gewachsen ist, so bleibt nur zu wünschen, daß sie immer mehr erstarke und bei allen Völkern die Freiheit der Niederlassung und der Arbeit finde. Dem allgemeinen Besten würde das sicher zugute kommen; denn es ist bekannt, daß die Diener der Kirche, je treuer sie dem Apostolischen Stuhl ergeben sind, desto eifriger und rühriger die Kultur und das wahre Wohl der Völker zu fördern pflegen. Damit also Eure Arbeit immer den rechten Nutzen bringe, ermahnen Wir Euch alle, die Ihr Jünger des Vaters Ignatius seid, als Unsere liebsten Söhne inständig, doch ja nicht zu vergessen, was er im 10. Teil der Konstitutionen Euch so weise vorschreibt: „daß alle, die sich der Gesellschaft angeschlossen haben, nach der Übung gründlicher und vollkommener Tugend und Gottseligkeit streben und darauf mehr Wert legen sollen, als auf Gelehrsamkeit oder andere natürliche und bloß menschliche Vorzüge, weil aus dem inneren Leben das äußere seine Kraft zur Erreichung unseres Zieles schöpfen muß". Deshalb möge jeder von Euch sorgfältig auf sich acht haben, und nicht, während er allen alles zu werden sucht, um alle zu retten, selber vom Verderben der Welt sich anstecken lassen, indem er sich irgendwie gegen ihre Leidenschaften willfährig oder gegen ihre Irrtümer nachsichtig zeigt, denn das hieße einfach der „Weisheit des Fleisches" folgen, und für den Glauben und die gute Sitte des christlichen Volkes erwüchse daraus großer Schaden. Mit einem Worte:

---

[1] Lk 6, 22.

Wir wollen, daß alle gewissenhaft gerade die drei Dinge meiden, die Du in Deinem vorhin erwähnten Brief an die Patres und Fratres der Gesellschaft allen als gewissenhaft zu meiden bezeichnet hast: den Geist der Welt, Mangel an Ernst und Vorliebe für gefährliche Neuerungen. So und nicht anders wird bei Euch immer derselbe Glaube alle Geister, dieselbe Frömmigkeit alle Handlungen einen.

Das ist Unser Wunsch und Unser Gebet, und zum Zeichen göttlicher Gnaden und als Beweis Unseres besondern Wohlwollens erteilen Wir Dir, teurer Sohn, und der ganzen Gesellschaft Jesu in aller Liebe den apostolischen Segen.

Gegeben zu Rom bei St Peter am 10. Mai 1914, im 11. Jahre Unseres Pontifikates.

Pius X., Papst.

«Alles zur größeren Ehre Gottes.»

Eine Zentenarbetrachtung.

Durch die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts tönt Osterglockenklang. Sie erscheint uns wie durchhaucht von Frühlingswehen. So zahlreich sind die Auferstehungen, die neuen Lenze. Zwar ist das nur eine Seite dieses im Leben der Kirche so großen Jahrhunderts. Es war zudem fruchtbar an Neuem, neuen Arbeitsweisen, Hilfsmitteln, Hilfskräften, an friedlichen Eroberungen neuer Gebiete. Vielfach bewährte sich die uralte Anpassungsfähigkeit der Kirche an die sich von Grund aus umgestaltende Welt. Die immerwährende Aussendung des Heiligen Geistes in das innere Leben der Kirche erneuert immer wieder die Gestalt von Welt und Kirche, erfüllt Neues mit altem Geist, begabt Altes mit neuem Leben, schafft neue Gebilde und bewirkt Auferstehungen.

Eine Auferstehung brachte schon das zweite Jahr des 19. Jahrhunderts, die des römisch-katholischen Kirchenwesens in Frankreich durch das napoleonische Konkordat. Im nämlichen Jahre trat nach langer Stille matter Verzagtheit eine mutige literarische Verteidigung von Christentum und Kirche auf den Plan. Chateaubriands „Geist des Christentums" eröffnete ein Zeitalter erfolgreich fortschreitender Apologetik. Bald fand auch Stolberg sich ein. Beide haben zugleich durch ihr Beispiel die katholische Laienschaft aufgerufen, daß sie an neuen Kreuzzügen im Dienst Christi und der Kirche sich beteilige. Die Romantik, eine Besinnung der Kulturvölker auf Kulturkontinuität, war wie ein Wiedererwachen des historischen Selbstbewußtseins der Nationen aus schwerem Tiefschlaf. In ihr vibrierte die katholische Seele der europäischen Kultur. In Montalemberts Jugendjahren galt der Mönch als eine Art fossilen Wesens. Die Zeitgenossen des Verfassers der „Mönche des Abendlandes" sahen in den dreißiger Jahren das Solesmes Dom Guérangers, die älteste Benediktinertradition in neuer Verjüngung und geistlicher Jugendkraft; auf der Kanzel von Notre-Dame im Habit der Dominikaner ein großartiges Genie, dem es gegeben war, die Auslese höchster Bildung zu bezaubern und zu gewinnen. Allgemach verflogen und zerstoben die Nebelschwaden des Aufklärichts. Eine hochragende Berg-

welt, die sie verhüllt hatten, wurde wieder sichtbar, die Geistesriesen des Mittelalters. Aus den römischen Katakomben auferstanden Zeugen der frühchristlichen Zeit. Das lebenspendende Wort des römischen Papsttums auferweckte die katholische Hierarchie in England und Holland, in Nordafrika und Schottland; nach mehr als 250 Jahren trat katholisches Christentum in Japan aus dem Dunkel hervor, darin es so lange Zeit wie in einer Gruft beschlossen war. Ist es nicht richtig, daß Osterglockenklang durch die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts schallt und neue Lenze der Weltkirche aufblühten!

Auch dem Jesuitenorden war es beschieden, ein Alleluja anzustimmen. Auch er dankt dem Wort des Papstes wiedererstandenes Leben. In der Morgenfrühe des großen Jahrhunderts erging es an ihn; so konnte er teilnehmen an dessen römisch-katholischen Kämpfen und Siegen. Als das 19. Jahrhundert zu Ende und das 20. aufging, vernahm er abermals apostolische Worte von der apostolischen Warte; Leo XIII. und Pius X. gedachten segnend geleisteter Dienste und riefen dem Orden ihr machtvolles „Vorwärts" zu!

Es war eine kleine Schar von Greisen, die Pius VII. zu diesem eigenartigen Osterfest am 7. August 1814 in der Kongregationskapelle des römischen Profeßhauses um sich versammelte. Einem Augenzeugen, dem Kardinal Pacca, kam das Wort des Evangeliums von der Menge Siecher in den Sinn, die darauf warteten, daß das Wasser bewegt würde. „Zum größeren Teil", schreibt er, „waren es Taube, Lahme, vom Schlag Gerührte, die sich selbst in Gegenwart des Papstes nur mit Hilfe eines Stockes auf den Füßen halten konnten." Sobald aber der Papst gesagt hat: Ich sage dir, steh auf! ist ihre Sache im Zeichen des Aufstieges. Nicht das kleine Häuflein von Greisen, die dem Grabe so nahe waren, vermochte weithinwirkende Werbekraft auszuüben, die Neuorganisierung des Gesamtordens in Angriff zu nehmen und erfolgreich zu betreiben. Und doch sehen wir nach einem, nach zwei Jahrzehnten den Orden völlig und tatsächlich wiederhergestellt, wie er gewesen war; in seinem inneren Gefüge gefestigt, in weitausgreifender Ausdehnung und Tätigkeit begriffen. Nach hundert Jahren steht sein Mitgliederstand im 17. Tausend, zählt er in Europa und Amerika 27 Oberverwaltungsbezirke mit Missionen in allen Weltteilen, trotzdem er von mehr als einem Dutzend Staaten verfolgt und mehr als zwei dutzendmal beraubt und vertrieben worden ist, davon abgesehen, daß fast unaufhörlich Zyklonen von bedrucktem Papier ihn umtobten.

Unter allen den Tausenden seiner Getreuen ist keiner, dessen Seele an diesem Gedenktag nicht restlos aufginge im Lobpreis der Herrlichkeiten göttlichen Gnadenwaltens, das alles gegeben hat, das neue Leben im alten Geist. Jeder von ihnen sagt mit dem Psalm: Nicht uns, o Herr, nicht uns, deinem Namen sei Ehre und Ruhm; deinem Welterlösernamen, den als Familiennamen zu tragen die Kirche uns gewährt hat. Von solcher Dankbarkeit und nur von Dankbarkeit ist in dem Rundschreiben die Rede, das der hochwürdigste Pater General des Ordens zur Jahrhundertfeier an den gesamten Orden gerichtet hat. Der Pater General führt aus, wofür wir Gott Dank schulden; wem, welchen himmlischen und irdischen Mächten unsere Danksagung gelten müsse, und in welcher Weise sie sich vollziehen solle. In den väterlichen Worten, die der Ordensgeneral an seine Söhne richtet, finden diese etwas Vertrautes und Teures wie Jugenderinnerungen und Familientradition. Schon daß diese hohe Kundgebung auf den Ton gestimmt ist: „Du, o Gott, hast uns alles gegeben", bringt den vertrauten und teuren Klang. Es ist der Ausklang des Exerzitienbuches. Das Exerzitienbuch ist allen teuerste Jugenderinnerung und vertraute Familientradition; durch die Exerzitien des heiligen Ordensstifters ist jedes Mitglied des Ordens zum Ordensleben erzogen und gebildet worden. Im Exerzitienbuch ist der alte Geist, der lebenerweckende, *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, mit dem hl. Paulus zu reden. Hat der alte Geist in neuem Leben sich betätigt, so muß der Geist der ignatianischen Exerzitien das Neuleben des Ordens durchwaltet haben.

I. Geist und Formel des Jesuitismus.

Papst Pius X. hat in dem oben wiedergegebenen, huldreichen Glückwunschschreiben vom 10. Mai 1914 unter den Arbeiten des Ordens, die er aufzählt, die Exerzitien besonders unterstrichen. Seit dem September 1903 ist kaum ein Jahr vergangen, in dem der Papst der kirchlichen Reform nicht die Exerzitien dringend und nachdrücklich empfohlen hätte. Am 8. Dezember 1904 schrieb Pius X. an den Obern eines Exerzitienhauses in Belgien, stets habe er die Exerzitien des hl. Ignatius hochgeschätzt, seit er aber zum Gipfel des apostolischen Amtes erhoben wurde, sehe er um so deutlicher, wie geeignet die Exerzitien seien, das Programm seines Pontifikates zu fördern, daß alles in Christus erneuert werde.

Im Anschluß an dieses Programm ist vor kurzem hier von Sonnenaufgängen Gottes die Rede gewesen, die im Seelenleben sich vollziehen und auf den Gang der Kirchengeschichte Einfluß nehmen. Der Sonnen-

aufgang Gottes für die Gesellschaft Jesu ist im Exerzitienbuch ihres Stifters. In den Betrachtungen, die Ignatius später aufzeichnete, ging ihm die Idee seines Ordens auf. Wir erinnerten eben daran, daß diese geistlichen Übungen die eigentliche Ordensschule darstellen. Im Ordensleben selbst ist das Exerzitienbuch Handbuch und Abriß wie der jesuitischen Aszese, so des jesuitischen Apostolats. Vielleicht der größte Meister im Verständnis dieses Buches stand als der dritte General nach 1814 dem Orden vor und förderte in ganz außerordentlicher Weise das praktische Studium der Exerzitien. Ein anderer großer Exerzitienkenner war ein treuer Mitarbeiter dieser Zeitschrift. Solche Lehrer, wie Roothaan und Meschler, ermöglichen es, daß man versuche, den Geist der Exerzitien auf eine Formel zu bringen, um aus der Formel alten Geistes das neue Ordensleben abzuleiten.

* * *

Die Leitidee, welche dem Exerzitienbuch des hl. Ignatius die Einheit gibt, tritt in drei Betrachtungen hervor, welche alle drei Ausblicke auf das Reich Gottes eröffnen. Zuvörderst wird die Reichsordnung Gottes betrachtet, wie sie mit der Schöpfung der menschlichen Natur begründet und in der übernatürlichen Ordnung nicht nur nicht außer Kraft gesetzt, sondern höher erhoben und verklärt wird. Sodann diese übernatürliche Ordnung selbst, das Reich des Welterlösers, wie es von Christus gestiftet wurde und von da aus gesehen eine endlose Zukunft aufschließt und der Menschheit eine immerwährende Aufgabe zuweist. Endlich dieses nämliche Reich Christi, wie es im Verlauf seiner Geschichte und in aller jeweiligen Gegenwart endlose Kämpfe wider feindliche Gewalten zu führen genötigt erscheint; keine Erfolge erringt, keine Siege erficht außer durch die Übermacht Christi. Die Übermacht seines Beispiels ist das Siegeszeichen, um das die Kampfgenossen sich scharen und Gleichförmigkeit mit dem Herrn Inbegriff aller Strategie und aller Taktik in allen Kämpfen.

Wir blicken ein erstes Mal in das Reich Gottes, das alles und alle umfassende, aus dem nichts und niemand heraus kann. Der Blick verliert sich aber nicht in dem Reich Gottes über uns, noch in dem Reich Gottes um uns her. Er richtet sich zunächst auf das Reich Gottes in uns. Der Ausgangspunkt ist, daß man in der eigenen Persönlichkeit eine personifizierte Absicht, ein personifiziertes Gesetz Gottes entdecke und erfasse. Absichten Gottes sind Leuchtkörper, Gesetze Gottes sind Motoren; die Absicht Gottes gibt dem Leben Sinn, das Gesetz Gottes dem Streben Richtung und Ziel.

Als personifizierte Gottesabsichten haben wir von Haus aus höchsten Beruf: Gottes Ehre zu mehren in uns selbst und in andern, daß dem Unendlichen huldigende Anerkennung werde in Worten und Taten, durch Lobpreis und Treudienste und so sein Reich zu uns komme. Als personifizierte Gottesgesetze müssen wir das tun. Die Hoheitsgesetze Gottes sind aber zugleich Wohlfahrtsgesetze der Menschheit. Die kategorischen Imperative Gottes vermögen aus der Freiheit selbst ein beglücktes und beglückendes Müssen und Nichtanderskönnen hervorzuholen. Auf Gottes Absicht eingehen, Gottes Gesetz erfüllen ist zugleich und ohne weiteres wahres, freies, ewiges, seliges Leben.

Aller Absichten und Gesetze Zusammenfassung ist, daß Gott Menschen schafft, damit die Menschen das Reich Gottes schüfen, es unter sich herstellen und mit vereinten Kräften fördern. Denn Gottes Ehre zu mehren ist nicht bloß höchstes Gut und Glück des Einzelnen, sondern vorab Gemeingut und Gemeinglück aller. Jeder kann jeden vervollkommnen; alle sollen sich gegenseitig behilflich sein.

Unabsehbare Fortschrittsmöglichkeiten ergeben sich nun. Verscheucht man die Hindernisse, bannt man die Widerstände, so öffnen sich Wege zu größerer Ehrung Gottes; in intensiver Steigerung hoch empor, in extensiver Ausdehnung weit hinaus. Zu größerer Ehrung Gottes kann individuelles Streben führen und soziale Tätigkeit und beides im Verein, gesteigerte Innerlichkeit und weitausgreifende Tatkraft und beides zusammen. Will man die Segel so weit ausspannen als möglich, so wird man sagen: alles zur größeren Ehrung Gottes. Und damit brächte man den Inhalt der ersten der Betrachtungen vom Reich Gottes auf den bündigsten Ausdruck. Es folgt die vom Reich Christi.

„Gott ist die Liebe und hat als die Liebe sich dadurch erwiesen, daß er seinen Sohn in die Welt gesendet hat, damit wir durch ihn leben", schreibt der hl. Johannes[1]. Das Reich Gottes, wie es durch die Initiative Gottes übernatürlich verwirklicht wurde, ist das Himmelreich der Evangelien, das Reich, darin Christus herrschen muß, die Weltkirche der Geschichte. Kyrios, der Herr, ist die älteste und trauteste, ehrfürchtigste und innigste Bezeichnung für den Stifter des Reichs. Seine Übermacht, die königliche, die der Ausdruck Kyrios hervorhebt, liegt im Kern seines Wesens, seiner Person und seiner Sache, des Welterlöserberufs. Deshalb ist sein Lehren

[1] 1 Jo 4, 8 9.

ein königliches; es erfolgt mit übermenschlicher Autorität; daher ist sein Priestertum ein königliches und hat weltbefreiende Wirksamkeit. Sein Walten ist ein königliches. Die Sendung, die ihn sandte, hat der Herr mit seinem Welterlöserberuf vollführt; die Offenbarung gebracht, die Erlösung vollzogen, die Kirche gestiftet. Er herrscht, überträgt Sendungen, Stellvertretungen, Vollmachten, wie, wem, wann er will. Und nun hebt sein Reichsdienst an; daß die Offenbarung weiter verkündet, die Erlösungsgnade übergeleitet, die Kirche erbaut, der Herr selbst immer mehr und mehr persönlicher Hort des Christen und sozialer Gemeinbesitz der Christenheit werde; daß, mit dem johanneischen Wort es zu sagen, wir durch ihn leben. Im Vertrauen auf seine Übermacht stellt der Herr seine Reichsgeschichte auf menschliche Mitwirkung. Ein Riesenaufgebot menschlicher Mitwirkung braucht der Reichsdienst Christi. Ein immerwährender Aufruf zum apostolischen Dienst hallt fort durch die Seele der Menschheit. Seine Werbekraft ist die Übermacht Christi.

Jede Seele, die ihr freies Wollen in den Dienst der größeren Ehrung Gottes gestellt hat, sieht in der Betrachtung vom Reich Christi den Weg, die Wahrheit und das Leben; sucht Anschluß an Christus zu erlangen und in den Dienst seiner Sache zu treten.

Wiederum ergeben sich unabsehbare Fortschrittsmöglichkeiten und jeder sehe, wohin der Geist ihn treibt und die Gnade ihn trägt.

Der Anschluß an Christus ist Anschluß und Angleichung von Seele zu Seele als tägliche Aufgabe mit einem plus ultra für morgen. Der Dienst seiner Sache umfaßt alle apostolischen Dienstleistungen, vor denen sich immer wieder neue Aufgaben auftürmen. Beide sind eins im Streben nach größerer Ehrung Gottes durch Gleichförmigkeit mit Christus. Und diese ist ein immerwährendes Emporstreben; bis zur Gleichförmigkeit mit seinem welterlösenden Wollen und Wirken; bis zur Gleichförmigkeit auch in der Wahl der welterlösenden Werkzeuge oder Mittel, des Leidens, der Schmach, des Kreuzes. Dahin, zur Liebe des Kreuzes, führt der Weg der größeren Ehrung Gottes durch Anschluß an Christus und den Dienst seiner Sache. Das Kreuz ist das Reichsbanner Christi und auch in der Gefolgschaft des Herrn ist Ritterehre Fahnentreue. An diesen Gedanken knüpft die dritte Betrachtung vom Reich Gottes, die „von zwei Fahnen" benannte.

Wir blicken in ein Gewoge von Licht und Finsternis, wie eines auf Kosten des andern sich ausbreiten will, in einen Widerstreit von Fluch-

gewalten und Segensmächten, in ein Ringen von geiſtlicher Fürſorge und weltlicher Verführung. Wir ſehen der Menſchheitsgeſchichte auf den ſich immer gleich bleibenden Grund. Einerſeits das Böſe, ſozial um ſich greifend als anſteckende Krankheit; anderſeits das ethiſch Gute ingleichem an ſich eine ſoziale Macht. Dieſen Gegenſatz ſehen wir in der Form und Faſſung, die er in der übernatürlichen Ordnung angenommen hat.

Wild wirtſchaftet in aller Welt die Macht des Böſen. Auch es übt Propaganda, hat Apoſtolate und Miſſionen, innere und äußere. Mit allen Mächten der Verführung, der Menſchenfurcht und der Menſchenſucht will es zum Verſuch verlocken, ob Haben, Genießen und Gelten nicht doch köſtlicher Lebensinhalt, das große, ganz große Lebensglück ſind. Dieſer böſe Geiſt umſpinnt und umſchmeichelt das Gemäuer der Kirchen, ſucht Spalten und Ritzen, durch die Gewinnſucht und Hochmut einzudringen vermöchten.

Eine weltgeſchichtliche Propaganda geht von Chriſtus aus. Die Kirchengeſchichte zeigt uns ihre Umriſſe in der Ausbreitung über Völker, Länder, Reiche, in der Aufrichtung und Ausdehnung der Weltkirche, im Aufbau und Ausbau des Lehrſyſtems, in der Ausgeſtaltung des Kirchenrechts, der Entfaltung der Kultus, der Ausübung des Hirtenamtes und des Prieſtertums und der Seelſorge; wie die Einheit der Lehre gewahrt wird im Kampf mit Irrlehren; wie die Freiheit der Kirche wider Angriffe verteidigt und behauptet wird, wo alle menſchliche Hilfe zu verſagen ſcheint; wie die Kulturmacht der Kirche ſich auch auf all den Gebieten durchzuſetzen vermag, wo irdiſche Wohlfahrt gepflegt wird.

Wuchtige, weltbewegende Vorgänge. Eine weitausgreifende großzügige Geſchichte. Und doch iſt nur *eine* Lebenskraft darin wirkſam, die übernatürliche, die Syntheſe von Gnade und Freiheit. Dieſe Lebenskraft zu beobachten, müſſen wir das Seelenleben der Kirche belauſchen, wie es ſich aus dem übernatürlichen Seelenleben der Einzelnen unter dem Anhauch des Heiligen Geiſtes zu einer Betriebseinheit zuſammenſchließt und von Geſchlecht zu Geſchlecht übergeleitet wird. In dieſes innere Leben der Kirche zu blicken lehrt uns dieſe Betrachtung, damit wir wahrnähmen, was in dieſer inneren Ausbreitung und ſtändigen Überleitung des Chriſtentums die innerſte, wirkſamſte Kraftquelle ſein mag.

Da werden wir entdecken, daß Chriſtus alles in allen iſt und die Gleichförmigkeit mit ihm aller Innerlichkeit Innerſtes, und in dem Maße aller geiſtlichen Macht Mächtigſtes, als ſie vollkommene Gleichförmigkeit

erreicht hat; Gleichförmigkeit mit der Welterlöserliebe nicht bloß im Objekt, der Kirche, dem Motiv, Gott, sondern auch in den welterlösenden Mitteln: Armut, Schmach, Leiden, Kreuz. Die Armen und Frommen, deren Armut und Frömmigkeit im Zeichen des Kreuzes steht, die Demütigen und Dienstbereiten, die im verborgenen Leben der Kirche dienen, Seelen helfen, großes, heiliges Beispiel geben, die sind die eigentlichen Segensmächte im inneren Leben der Kirche je und je. Sie sind der Kraftzentrale angeschlossen. Die Übermacht Christi wirkt in ihnen und durch sie wie durch eine Überleitung. So führt auch die Betrachtung von zwei Bannern dazu, daß man, wenn die Gnade Gottes leitet und treibt, das Kreuz wähle und wolle, weil der Herr es zu größerer Ehrung Gottes als Werkzeug der Welterlösung gewählt und gewollt hat.

An den einstigen Häusern und Kirchen der Gesellschaft Jesu findet man häufig die Initialen des Spruches „Alles zur größeren Ehre Gottes". Wegmarken einstiger Ausbreitung bezeichnen sie Stätten einstigen Wirkens. Der Spruch ist deshalb so geeignet, Ordensdevise zu sein, weil er den Geist der Exerzitien auf die kürzeste Formel bringt. Im Geist der Exerzitien ist er deshalb zu verstehen und zu erklären. Danach kann man ihm die erweiterte Fassung geben:

Alles zur größeren Ehre Gottes durch Christus, unsern Herrn, im Dienst der Kirche und im Zeichen des Kreuzes.

Vor Gott und der Welt können wir es bezeugen, das und nichts anderes ist „Jesuitismus".

Das erste Jahrhundert des wiedererstandenen Ordens ist, Gott sei Dank, diesem Programm nicht untreu geworden. Alles, was der Orden tat und litt, leitet sich aus dieser Formel ab. Unentwegt diente er der Kirche, der heiligen und apostolischen, der römisch-katholischen Kirche, diente ihr zu größerer Ehrung Gottes durch Christus, den Herrn.

II. Im Dienst der Kirche.

In der Apologetik werden die Heiligkeit und Apostolizität der Kirche als Merkmale behandelt, welche der wahren Kirche Christi eignen, als Beweismomente für die wahre Kirche. Scharf umrissen müssen sie im engeren Sinn genommen werden. Die Heiligkeit, wie sie sich kundgibt in den Idealgestalten der Heiligen, im Inhalt und Ziel der Lehre, in der Eigenart, Wirksamkeit, Schönheit des Kultes. Die Apostolizität der Kirche wird als jene nachweisbare Eigenschaft aufgefaßt, kraft welcher die römisch-

katholische Kirche und nur sie eben die von den Aposteln begründete Kirche und daher die Erbin der Sendung und der Verheißung ist. Allein in dogmatischer Behandlung und im Licht des Glaubens gewinnen diese Eigenschaften der Kirche volleren und tieferen Sinn. Die Heiligkeit der Kirche ist zudem und vorab im Leben in und aus der heiligmachenden Gnade, im Seelenleben der Kirche, in der Glaubenslebengemeinschaft und der des Gebets- und Gnadenlebens. Die Heiligkeit der Kirche ist in dem immerwährenden sursum corda des übernatürlichen Lebens. Tausende von Priestern sprechen es täglich, und täglich erneut es sich unter dem Anhauch des Heiligen Geistes im Streben nach Vollkommenheit von zahllosen Seelen, im Streben nach heiligender Aszese und apostolischem Geist.

Das apostolische Oberamt ist der Felsen, auf dem die Kirche erbaut ist, und nicht treu genug können wir ihm sein und bleiben; das amtliche Apostolat der Hierarchie ist das feste Gemäuer des Kirchenbaues und sie allein ist Inhaberin apostolischer Rechte. Allein die Apostolizität der Kirche umfaßt nicht bloß apostolische Ämterschaft, sondern auch apostolischen Geist. Und dieser weht durch das Seelenleben der Kirche.

Im Dienst der so verstandenen Heiligkeit und Apostolizität der Kirche erweisen sich eben wiederum die Exerzitien, deren Vornahme durch eine Reihe von Tagen, als eines der wirksamsten Mittel zur Förderung des heiligen Strebens. Mit eindringender Kraft wollen sie lehren, daß man seine Freiheit gebrauchen lerne, sie zur größeren Ehrung Gottes einsetze, in Überwindungen übe, in Entschlüssen festige, im Gebet stähle, um eine erneuerte und gesteigerte Freiheit in den Dienst Gottes und seiner Kirche stellen zu können. Die Exerzitien, die von den Priestern der Gesellschaft Jesu „gegeben", d. h. unter deren Anleitung vorgenommen werden, sollen immer die ihres heiligen Stifters sein. Deshalb war das praktische Studium der Exerzitien eine Vorbedingung neuen Wirkens im alten Geist. Wir erwähnten bereits, welch großen Meister die Vorsehung im General P. Roothaan erweckt hat. Viele folgten seinen Winken, und die Exerzitienliteratur ist so groß geworden, daß sie ein eigenes Organ erhielt und eine eigene Bibliographie. P. Roothaan hat bekanntlich durch eine ausgezeichnete Übersetzung des spanischen Textes das Verständnis erweitert und vertieft. Seitdem ist eine spanische Textausgabe dazu gekommen, die höchsten Anforderungen genügt, und, auf Veranlassung des gegenwärtigen Generals, eine faksimilierte Ausgabe des ursprünglichen Exemplars. Die modernen Mittel und Methoden der Textforschung, an die P. Roothaan schon 1835 erinnert

hat, fanden sonach nützliche Anwendung. Andere moderne Mittel und Methoden, die der Reklame, wurden allerdings nicht geübt. Aber welche Reklame hätte es vermocht, den ernsten, tiefinnerlichen Zug zu den Exerzitien hervorzuzaubern, der mit wachsender Stärke durch alle Stände der katholischen Christenheit zu gehen begann und zu wehen fortfährt! Viele Tausende von Priestern und Ordensleuten haben die feste Gewohnheit, alljährlich die Exerzitien zu machen. Ist das nicht eine stille und ständige Reform der Kirche, eine Erneuerung im aszetischen Leben und im apostolischen Geist zur größeren Ehrung Gottes? Gerade diesen Charakter selbsttätiger Reform des Lebens schätzt der Papst der Kirchenreform an den Exerzitien so hoch. Und wer einige Erfahrung darin hat, weiß, mit wie außerordentlichem Eifer die Exerzitien gerade von solchen vorgenommen werden, die schon häufig deren Segnungen erfuhren. Es gibt keinen deutlicheren Beweis dafür, wie allgemein und beharrlich diese Nachfrage nach Exerzitien auch in den Laienkreisen ist, als die immer zahlreicheren Exerzitienhäuser; Häuser, die lediglich dem Zwecke dienen, Exerzitanden Unterkunft zu gewähren und passende Räumlichkeiten für die geistlichen Übungen zu bieten. Solche „geschlossene" Exerzitien bestehen nicht im Anhören von einigen Konferenzen, sondern in eigener Seelenarbeit mit den Begleiterscheinungen mehrtägiger Einsamkeit und vollständigen Stillschweigens.

Fast alle Provinzen des Ordens haben solche Exerzitienhäuser, einige mehrere, allen voran die belgische Provinz mit deren sieben. Für alle Stände werden Exerzitien gehalten; für Katechumenen in den Missionen, wie für Fabrikarbeiter und Rekruten in unsern Ländern. In Frankreich begann man mit gutem Erfolg sogar für Taubstumme eigene Exerzitienkurse zu veranstalten.

Die vollkommene Identität von esoterischem Geist und exoterischer Tätigkeit kann da hervorgehoben werden. Es ist nicht denkbar, daß ein Verband von geheimer Gesellschaft weiter entfernt wäre als jener, dessen inneres Leben und dessen äußere Tätigkeit nach einer und der nämlichen Formel verläuft; im Äußern würde ja das Innerste offenbar. Jene Formel aber, die wir als den ganzen Jesuitismus bezeichneten, die wir als Kern und Stern der Exerzitien hingestellt haben, die nämliche Formel beherrscht auch die äußere Tätigkeit, die im Abhalten von Exerzitien und deren Leitung besteht: alles zur größeren Ehrung Gottes durch Christus, unsern Herrn, im Dienst der Kirche, im Zeichen des Kreuzes. Es ist Dienst der heiligen und apostolischen Kirche und entzündet immer wieder

den Geist der Aszese und des Apostolats mit den Flammen der Welterlöserliebe.

In dem Rundschreiben des hochwürdigsten Pater Generals zu der Zentenarfeier werden die namhaftesten Werke und Arbeiten des Ordens, die in diesem Jahrhundert geschaffen oder betrieben worden sind, aufgeführt. Welches Werk wird an erster Stelle genannt? Es verlohnt sich, darauf einzugehen, denn es ist in hohem Maß kennzeichnend. Der hochwürdigste General P. F. X. Wernz hat bekanntlich, ehe er die Leitung des Ordens übernahm, durch mehr als zwei Jahrzehnte an der Gregorianischen Universität gelehrt. Ein mächtiges wissenschaftliches Werk und hingebende Arbeit in den römischen Kongregationen wiesen ihm einen Platz an unter den ersten Theologen der Gegenwart. Als er sein fünfzigjähriges Ordensjubiläum feierte, hat der Heilige Vater den Erfolgen seiner Lehrtätigkeit, seinen wissenschaftlichen Forschungen, den Diensten, die er den römischen Oberbehörden geleistet, in Worten rührender Güte Anerkennung gezollt. In seiner Regierung des Ordens hat Pater General die Studien nachhaltig und zielbewußt gefördert, nicht zum mindesten die historischen. Es geschieht das mit dem prinzipienklaren Unterscheidungsvermögen des katholischen Theologen, der pietätlose Kritik ebenso ablehnt wie kritiklose „Frömmigkeit". Aus dem Amtswalten des Pater General kann man deutlich abnehmen, wie sehr ihm, was früher seine Lebensaufgabe gewesen ist, der höhere, theologische Unterricht und die theologische Wissenschaft am Herzen liegt. Sind es nun die Arbeiten der Gesellschaft auf dem Gebiet der Wissenschaft und des höheren Unterrichts, die er an erster Stelle hervorhebt? Erstaunlich wäre es ja nicht, da sie doch alle im Dienst der heiligen Kirche standen und es an erheblichen Leistungen weder außerhalb Rom noch in Rom selbst gebrach; von Secchi und Garrucci, von Ballerini und Franzelin bis auf P. Ehrle, dessen Verdienste um die Vatikanische Bibliothek der wissenschaftlichen Forschung aller Kulturländer bis in die fernsten Weiten Hilfe gewähren.

An erster Stelle wird das Gebetsapostolat genannt, das Werk der Frommen, der Demütigen, der Liebhaber des Welterlöserherzens. Vor 70 Jahren, 30 Jahre nach der Wiederherstellung des Ordens, entstand es. In einem stillen Studienhause der Provinz von Toulouse in der Diözese Puy unter den jungen Ordensmitgliedern, die dort studierten. Die ersten der bekannten Gebetsmeinungen für jeden einzelnen Tag zirkulierten auf kleinen geschriebenen Zetteln unter den Mitgliedern der Hausgemeinschaft

und bald auch außerhalb. Die erste bischöfliche Approbation ist von 1846. Heute werden diese Gebetsmeinungen, jeweils vom Heiligen Vater gesegnet und empfohlen, in 42 Zeitschriften veröffentlicht, den „Sendboten des göttlichen Herzens". Sie erscheinen in 18 verschiedenen Sprachen. Der chinesische Sendbote von Zikawei steht im 27. Jahrgang. Desgleichen der von Trichinopoly in der Tamilsprache. Jüngere Brüder des Sendboten enthalten die Gebetsmeinungen auf Gujerati und Marathi. Nach der Verbreitung steht der polnische Sendbote obenan mit 142 000; 313 000 Abonnenten haben zusammen die fünf in englischer Sprache erscheinenden Sendboten von Dublin, Melbourne, Montreal, New York und Wimbledon; ein sechster in Bombay kam vor 5 Jahren dazu.

Auch in der Welt des geistlichen Lebens gibt es zeitgemäße, aktuelle Ideen und Ideale, denen eine besondere Zugkraft eigen ist. Auch die ewigen Himmelssterne leuchten bald heller, bald weniger hell, oder gar nicht. Unleugbar ist seit mehreren Jahrzehnten das Apostolat ein solches aktuelles Ideal. Es leuchtet, es wärmt, es zündet. Das mag wohl in engem Zusammenhang stehen mit dem sozialen Zug unserer Zeit, der Genossenschaften, Vereine bildet und sie in den Dienst sozialer Fürsorge oder Wohlfahrt stellt. Allein der Apostolatsgedanke hat eine eigene, übernatürliche Werbekraft, der apostolische Geist hat seine Quelle in Christus. Energischer konnte der übernatürliche Charakter des apostolischen Geistes nicht hervorgehoben werden als durch das Apostolat des Gebetes, durch dessen Zusammenhang mit der Welterlöserliebe und der Verehrung des Welterlöserherzens. Deshalb hat das Buch des P. Ramière weit über seinen weiten Leserkreis hinaus gewirkt, weil es die Idee des Apostolats, das jedem katholischen Christen zugänglich ist, so populär gemacht hat und sie zugleich im Welterlöserherzen verankerte. Wie Wehen Heiligen Geistes zog das Apostolatsideal durch die in staunenswertem Reichtum aufblühende katholische Vereinstätigkeit des letzten halben Jahrhunderts, zumal der caritativen Zielen und sozialer Fürsorge geweihten. Da findet man oft genug ein Laienapostolat, so fromm, so demütig, so beglückt durch bescheidene Dienste, daß zu den besten Lebenserinnerungen gehört, es kennen gelernt zu haben. Ist das Gebetsapostolat als Einklang zahlloser Beter mit der betenden Welterlöserliebe eine gar große Ehrung Gottes, so ist es abermals eine solche durch die Weihe, die es dem Apostolatsideal gegeben hat.

Unter den Seelsorgsarbeiten des Ordens zur größeren Ehre Gottes und im Dienst der heiligen und apostolischen Kirche sind von Gewicht die

Bemühungen um die häufige und tägliche Kommunion der Gläubigen lange vor 1905, und wessen Erinnerungen so weit zurückreichen, weiß, daß schon in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die Frequenz des Kommunionempfanges einer der ersten Eindrücke war, die man in den Kirchen al Gesù in Rom, der Farmstreet in London, der Rue de Sèvres in Paris, den Universitätskirchen in Wien und Innsbruck empfing; ferner die Marianischen Kongregationen, die Volksmissionen, überhaupt die innere Mission in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Aufgaben; nicht minder die auswärtigen Missionen.

* * *

Die innere Mission hebt unmittelbar die Heiligkeit der Kirche und weckt den apostolischen Geist, mittelbar kräftigt sie die Einheit der Kirche und fördert die Katholizität. Die äußere Mission aber arbeitet unmittelbar an der tatsächlichen Katholizität der Kirche. Inhaber der rechtlichen Katholizität ist der Papst; die tatsächliche Katholizität aber vollführt das apostolische Amt im Verein mit dem apostolischen Geist. Das apostolische Amt erteilt die Sendung, überweist Gebiete, begrenzt Sprengel, fügt Länder der Weltkirche ein; der apostolische Geist, von der Welterlöserliebe ergriffen, will in apostolischen Diensten demütig leben und opferfroh sterben. Deshalb steht die äußere Mission in so unmittelbarem Dienst der römisch-katholischen Kirche. Besondere Verpflichtung legte der Stifter des Jesuitenordens dem Orden selbst und dessen Mitgliedern auf, in Sachen der äußeren Mission Wünschen des Papstes womöglich zuvorzukommen, Befehlen des Papstes ohne Verzug zu gehorchen. Zudem mußte seine Betrachtung vom Reich Christi den Missionseifer in den Seelen seiner Söhne immer von neuem entzünden.

Sogar in Rußland verstand dieser Eifer es, sich zu betätigen. Kaum waren die Überbleibsel des Ordens daselbst vom Heiligen Vater bestätigt worden, so begannen die dortigen Patres ein Werk, von dem sie nicht ahnen konnten, welche Ausdehnung ihm das 19. Jahrhundert geben würde, das Jahrhundert der Völkerauswanderung. Es war die Kolonistenmission, welche polnische und russische Patres an die Ufer der Wolga führte, bis in den Kaukasus; nach Tomsk sogar und Irkutsk, wo es freilich weniger Kolonisten zu betreuen gab als Deportierte; fünfzig Jahre später wies Napoleon III. in Cayenne den Jesuiten die nämliche Aufgabe zu. Mit jenen sibirischen Stationen näherten sich die Patres auf neuen Wegen

der einst so blühenden chinesischen Mission, deren Ruinen ein einziger Hilferuf waren. Noch lebte dort der letzte der ehemaligen Jesuitenmissionäre, die nach der Aufhebung als Weltpriester so lange als möglich auf dem Posten blieben, und je näher der Tod kam, um so sehnsüchtiger nach Ablösung ausschauten. Diesen Arbeiten im russischen Reich war keine Zukunft beschieden; derlei Arbeitern aber genügt eine Garbe ewigen Lebens als reicher Erntelohn.

Nach der Wiederherstellung 1814 mußte dem Orden Zeit gelassen werden, neuen Nachwuchs zu bilden, in neuen Provinzen dem Ordensleben die alte Form und Gestalt zu geben, Verfassung und Verwaltung, Regel und Brauch sollten sich wieder einleben. Daß zwei Jahrzehnte darüber vergingen, scheint in der Tat weniger merkwürdig, als daß P. Roothaan bereits 1833 den Orden über die Weltmeere wies: Duc in altum et laxate retia vestra in mare.

Es war unter Gregor XVI., in den Anfängen des Pontifikats, mit dem das neue Zeitalter des Missionswesens anhub. Dieses neue Zeitalter fand ja eine großartige Förderung durch die Forschungsreisen und mehr noch durch das moderne Verkehrswesen; ebenso vermochte die Kolonialpolitik der großen Mächte den Missionären Schutz und Hilfe angedeihen zu lassen. Anderseits kamen neue Schwierigkeiten und Hindernisse auf, der Wettbewerb der protestantischen Missionäre, die erst im 19. Jahrhundert auf den Plan traten; ist doch offenkundig, daß nichts die Propaganda dergestalt lähmen muß, als wenn dreierlei verschiedenes Christentum den Heiden gepredigt wird. Auch jene internationale Raffgier, die der an Euphemismen so reiche politische Sprachgebrauch „Imperialismus" nennt, fügte den Missionen manchen Schaden zu.

Von dem auf P. Roothaans Appell folgenden Jahr, von 1834 an, beginnt die Missionsarbeit der wiederhergestellten Gesellschaft Jesu, und zwar bis zum Tod Gregors XVI. (1846) 1834 in Bengalen, 1836 in Argentinien und Madura, 1837 in Jamaika und in Südstaaten der Union, 1840 in den Rocky Mountains und China, 1842 in Brasilien und Kanada, 1843 in Guatemala, 1844 in Colombia, 1845 in Madagaskar. Zehn Jahre nachdem P. Roothaan in so hochherziger Weise die Provinziale aufgefordert hat, im Dienst der Kirche großmütig zu sein, zahlreiche und tüchtige Kräfte in die Mission zu schicken und sich auf die Vorsehung zu verlassen, gab ihm und dem Orden die Vorsehung Gottes Antwort durch den Hirtenbrief der 5. Synode zu Baltimore (vom 21. Mai 1843): „Wir

müssen der Freude über den Erfolg Ausdruck geben, der die apostolischen Arbeiten der Missionäre aus der Gesellschaft Jesu gekrönt hat in den weiten von Indianerstämmen bewohnten Gebieten, zumal im Territorium Oregon, westlich vom Felsengebirge. Mit einem Eifer, würdig der berühmtesten Epochen der Kirchengeschichte, gingen sie zu diesen Naturkindern, um ihnen mit der Zivilisation die Wissenschaft vom Heile zu bringen. Gott gab Kraft ihrem Wort und ließ es fruchtbringend sein." [1]

Im Rahmen dieses Artikels kann nicht daran gedacht werden, eine Übersicht über das Missionswesen des Jesuitenordens zu entwerfen, weder in der chronologischen Folge dieses Jahrhunderts noch nach dem augenblicklichen Endergebnis, dem gegenwärtigen Bestand. Eine chronologische Übersicht müßte, um irgendwie Einblick zu gewähren, von den Missionsanfängen auf den Fortgang des Werkes hinausblicken. Schon deshalb müßte das geschehen, um jene Anfänge, die früher oder später wieder aufgegeben werden mußten, von denen zu unterscheiden, denen Gedeihen beschieden war, die aber dann an andere Orden oder Missionsgesellschaften übergingen, und von solchen endlich, welche ununterbrochen bis heute vom Jesuitenorden weitergeführt wurden. Eine Skizze des heutigen Standes müßte Amerika von Alaska bis Argentinien umspannen; Australien, die Philippinen und Sundainseln berücksichtigen, in Asien nach Armenien und Syrien führen, neuer Anfänge in Japan gedenken, und auch die kürzest gefaßte Übersicht hätte von China und Indien vieles zu sagen. In dem ehemals dunklen Erdteil finden wir Arbeitsfelder unserer Missionäre am Sambesi und Kwango, in Ägypten und Madagaskar. Die vortreffliche Schrift von P. Brou [2] zeigt, daß auch ein knapp gehaltener Abriß der Missionsgeschichte des Jesuitenordens im verflossenen Jahrhundert zu einem stattlichen Bändchen sich gestaltet. Will man aber aus solcher Fülle der Geschichte Typen herausgreifen, so fällt die Auswahl schwer, zumal sie nach verschiedenen Rücksichten vorgenommen werden kann.

Ungemein fesselnd sind Lebensgeschichten einzelner Missionäre; eines P. de Smedt, des Apostels der Indianer im fernen Westen; eines P. Judge, der im hohen Norden in und um Klondyke mitten unter den Leuten, die Gold suchen und finden, die größere Ehre Gottes suchte und fand. Sie und manche andere sind in interessanten Biographien geschildert

[1] Collectio Lacensis III (1875) 1123 c.

[2] Les Jésuites Missionnaires au XIX siècle, 1908. Vgl. auch die letzten und gleichzeitig erscheinenden Hefte der „Katholischen Missionen".

worden. Vom entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt gesehen, finden wir Missionsepochen und -gebiete, die wegen plötzlicher und erstaunlicher Erfolge bekannt und berühmt wurden neben andern, welche erst nach langen Jahren angestrengter und geduldiger Bebauung des Bodens Ernten eintrugen, hier kärgliche, dort erhebliche. Vom Standpunkt des Zusammenhanges von Missions- und Kulturarbeit, auf den das zitierte amerikanische Synodalschreiben hinweist, stellen sich gewisse Stätten in den Vordergrund, denen Lob und Anerkennung von allen Seiten gespendet werden: die Druckerei von Beirut, das Observatorium von Zikawei, die meteorologische und seismographische Warte auf Manila u. a. m. Vom Standpunkt aber, der unter den Werken der inneren Mission dem Gebetsapostolat den ersten Rang zuweist, müßten andere Missionen an erster Stelle genannt werden, solche Missionen, die wie die Sambesimission in ihren Anfängen Mann um Mann förmlich verschlangen; solche Missionen, die in einem nicht minder mörderischen Klima unter Sträflingen spröde Seelsorge üben, und von Enttäuschung zu Enttäuschung schreitend, hochgemute Hoffnung bewahren; solche Missionen, die inmitten von Aussätzigen wirkend, über ihre Mitglieder ein gewissermaßen qualifiziertes Todesurteil verhängen. Im Augenblick, da dies geschrieben wird, läuft der Brief eines erkrankten Missionärs ein, der im Dienst der Kranken mit dem Zeichen dieses Kreuzes gesegnet worden ist. Solche Missionen endlich und vorab, welche mit dem Blute von Märtyrern berieselt wurden.

Dafür freilich braucht man nicht bis zu den „Wilden" zu gehen, den Kaffern, den Boxern. Auch hochberühmte Kulturstätten wurden im Jahrhundert des Verfassungs- und Rechtsstaates von Märtyrerblut gerötet.

III. Im Zeichen des Kreuzes.

Die 15 Jesuiten, welche am 17. Juli 1834 zu Madrid, die 5 Patres, welche am 24. Mai 1871 zu Paris gemordet wurden, darf man, ohne anmaßlich dem Urteil der Kirche vorgreifen zu wollen, als Märtyrer ansehen. Es sind das zwei Episoden aus dem hundertjährigen Krieg wider den Orden, bei dem eine Zentenarbetrachtung länger verweilen müßte. Wir erwähnen ihn hier nur, um zu zeigen, daß das Jahrhundert in der Tat nach der angegebenen Formel verlaufen ist: im Dienst der Kirche und im Zeichen des Kreuzes. Diesen Krieg gebührlich zu schildern, müßte man den Begriff „Verfolgung" systematisieren: literarische, publizistische, polizeiliche, legislatorische; diese wieder in weitere Klassen einteilen;

der Form nach in feindliche Staatsgrundgesetze, feindliche Ausnahmegesetze, allgemeine und spezielle usw.; dem Inhalt nach in Verbannungen mit oder ohne Güterkonfiskation; bloße Güterkonfiskation, bloße Einschränkung der „Ordens"tätigkeit usw. Noch vor 1814 begann die Kreuzerhöhung mit der Vertreibung aus Neapel; bald darauf folgte die Vertreibung aus Rußland. Durch schwere Drangsale sind die Revolutionsjahre 1830 und 1848 lang in schmerzlicher Erinnerung geblieben, und es ist für die Zeitläufe kennzeichnend, daß P. Roothaan nicht weniger als vier Rundschreiben an den gesamten Orden gerichtet hat, welche über die Verfolgungen des Ordens handeln mußten (1831 1845 1847 1851) und dessen Mitglieder auf der Höhe der Gesinnung zu halten bestimmt waren, die im Kreuz das Siegeszeichen sieht. Zwei wahrhaft vernichtende Schläge trafen die deutsche Ordensprovinz, 1847 in der Schweiz und 1872 durch das bekannte Reichsgesetz. Noch häufiger wurden die italienischen, spanischen und französischen Ordensprovinzen heimgesucht. Die letztgenannten feiern die Zentenarerinnerung angesichts eines Trümmerfeldes, das sich ausbreitet, wo einst blühende apostolische Institute standen, denen zudem die Weihe eignete, welche Jahrzehnte treuen Verharrens in opferwilliger Lebensarbeit über Wohnhäuser und Werkstätten breiten. In frischer Erinnerung stehen die Untaten, welche die portugiesische Revolution wider den Orden verübte, und die fröhliche Begleitmusik der europäischen Freisinnpresse, der eben diese Untaten als Bürgschaften des goldenen Zeitalters gelten. Der österreichischen Ordensprovinz war ungestörte Entwicklung beschieden. Von journalistischen und parlamentarischen Stürmen in den sechziger und siebziger Jahren, wie nur irgendeine umtobt, wurde sie durch ein Gesetz, das beide Häuser des Reichsrats bereits angenommen hatten, äußerst gefährdet. Da bannte ein Wink des erhabenen Herrschers die dräuende Gefahr. Dafür weiß man dem Träger der Krone unvergänglichen Dank. Aus der Seele seiner Ordensgenossen sprach der Redner des Wiener eucharistischen Kongresses, der dem habsburgischen Kaiser jene Huldigung darzubieten die willkommene Gelegenheit hatte, die wohl aus keines Teilnehmers Erinnerung je schwinden wird.

Der billige Freisinn wird den ungestörten Bestand der österreichischen Ordensprovinz mit „Rückständigkeit" zu erklären geneigt sein, die dann gleicherweise für England und die Union in Anspruch zu nehmen sein wird, allwo die dortigen Ordensprovinzen in Gleichem sich ungestörter Entwicklung erfreuten. So wechseln die Bilder. Häufige Sturmflut, da und dort ruhige See. Es kommt wohl auch vor, daß Sturmfluten den

Nachen losreißen und an andere Gestade werfen. Die Vertreibung aus Häusern, die damals (1818) zum Königreich der Niederlande gehörten, kam der entstehenden helvetischen Ordensprovinz zu statten und trug erlesene Missionäre nach Amerika. Die Vertreibungen in den südamerikanischen Republiken folgten so oft und so regelmäßig aufeinander, daß die Geschichte dieser Missionen sich wie ein Wanderzug von Staat zu Staat ausnimmt. Die Vernichtung der Niederlassungen in der Schweiz (1847) veranlaßte erfolgreiche Arbeit in Deutschland; die Vertreibung aus Deutschland förderte die Arbeiten in Nordamerika, Indien, Brasilien, und dahin führte auch die Vertreibung aus Portugal neue Missionskräfte. So ist der Segen des Kreuzes. Keine Macht der Welt vermag das Kreuz zu konfiszieren. Man nimmt es auf die Schulter und pflanzt es anderwärts auf. Es ist überall zu Haus und seine Träger deshalb nirgends ohne Häuslichkeit. Und mit ihrem Kreuz segnen sie noch aus der Fremde die Heimat.

* * *

Nach den Weisungen des hochwürdigsten Pater Generals soll unser carmen saeculare kein anderes sein als dieses: Großer Gott, wir loben dich! Wir loben dich und danken es dir, daß wir hoffen dürfen, dem „Jesuitismus" unseres heiligen Vaters und Stifters treu geblieben zu sein: alles zur größeren Ehre Gottes durch Christus, unsern Herrn, im Dienst der Kirche und im Zeichen des Kreuzes.

Auch diesmal ist uns der Gehorsam leicht und lieb. Um so leichter und lieber, als Dankgebete durchaus apostolische Gebete sind und Dankbarkeit eine durchaus apostolische Gesinnung. Der Großmeister des katholischen Apostolats, der hl. Paulus, ist da, dies uns zu sagen und zu lehren: Brüder, vom Herrn geliebte, werdet dankbar[1], haltet Gebetswacht in Danksagung![2] Christus sei euer Wandel, überströmend eure Dankbarkeit,[3] die jedes einzelnen und mit wachsender Gnade der Dank der Gemeinde zur Ehre Gottes[4]. Seid nicht wie Heiden, die Gott nicht danken[5]; Danksagung begleite auch euer Bittgebet[6]. Wie das Gebetsleben dankerfüllt sei, in Psalmen und Hymnen allezeit und für alles Gott gedankt werde im Namen unseres Herrn[7], so vollziehe sich auch alle Arbeit im Namen des Herrn, indem durch ihn Gott Vater Dank erstattet wird[8].

---

[1] Kol 3, 15. [2] Kol 4, 2. [3] Kol 2, 7. [4] Kor 4, 15.
[5] Röm 1, 21. [6] Phil 4, 6. [7] Eph 5, 20. [8] Kol 3, 17.

Gedenkt der Apostel des Glaubens, des Hoffens, des Liebens seiner Gemeinden, des werktätigen Glaubens und beharrlichen Hoffens, der Liebe, die sich abmüht[1], dann springt die warme Quelle des Dankes in seiner Seele auf und strömt in bewegten Worten dahin. Sein apostolisches Gebet beginnt mit Dank[2] und ist unerschöpflich im Danken[3]. Er weiß sich dazu verpflichtet[4] und kann davon nicht ablassen[5]. Seinen apostolischen Freuden entringt sich die Frage: welcher Dank wäre innig genug für solche Gottesgnadenerweise?[6]

Man mag immerhin Beispiele dafür beibringen, daß in mancher dieser Wendungen „eine gewisse Anlehnung an schon vorhandene Formen des antiken Briefes nicht zu verkennen ist"[7]; der große Strom des unversiegbaren Bedürfnisses, Gott zu danken, Gott die Ehre zu geben und die Ehre zu mehren ist paulinisches Eigengut und ist durch ihn apostolischer Gemeingeist geworden. Dieses Bedürfnis, Gott die Ehre zu geben, ist ein prachtvolles Denkmal und Vorbild der Demut, die in Wahrheit sich nichts zuschreibt und Gott alles; Vorbild des übernatürlichen Geistes, der nichts höher schätzt als die Welterlöserliebe und des Welterlösers Gnade. Und darum bittet das Schlußgebet der ignatianischen Exerzitien um die Welterlöserliebe, um die Welterlösergnade, und darum, daß wir Erfüllung aller Sehnsucht darin fänden und aller Wünsche.

---

[1] 1 Thess 1, 2 3. [2] Röm 1, 8.
[3] 1 Thess 2, 13. 1 Kor 1, 4. Phil 1, 3. Kol 1, 3. Phm 4.
[4] 2 Thess 1, 3; 2, 13. [5] Eph 1, 6. [6] 1 Thess 3, 9.
[7] P. Wendland, Die hellen.-röm. Kultur[3] (1912) 414.

Robert v. Nostitz-Rieneck S. J.

Die Diaspora im Lichte der Statistik.

Was ist Diaspora? Der Begriff ist vom Sprachgebrauch nicht scharf abgegrenzt. Manchmal wird er sehr weit gefaßt, indem man darunter alle Gebiete versteht, in denen die eigene Konfession in der Minderheit ist. Ja man geht wohl so weit, selbst überwiegend katholische Gebietsteile mit zur Diaspora zu rechnen, wenn daselbst die Mischung der Konfessionen eine starke ist. Es läßt sich ja auch nicht leugnen, daß manche Erscheinungen, die man als charakteristisch für die Diaspora anzusehen gewohnt ist, auch in solchen konfessionell stark gemischten Bezirken nachweisbar sind, namentlich in den großen Städten. Allein bei einer Untersuchung auf statistischer Grundlage ist eine scharfe Umgrenzung des Beobachtungsgebietes unbedingt erforderlich, und das läßt sich am besten erreichen, indem man auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes zurückgeht. Die alten Israeliten, die den Begriff zuerst ausgebildet haben, verstanden unter Diaspora jüdische Gemeinden außerhalb des geschlossenen Gebietes ihrer Religionsgemeinschaft in Palästina. Dementsprechend verstehen wir in den folgenden Ausführungen unter katholischer Diaspora Deutschlands katholische Gemeinden, die sich in ehemals rein protestantischen Gebietsteilen Deutschlands gebildet haben.

Bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts galt bekanntlich in Deutschland für die Ordnung der religiösen Verhältnisse das Territorialprinzip. Cuius regio eius religio lautete der berüchtigte Grundsatz. Nur in Kur-Pfalz, Schlesien und wenigen andern Gebieten, in denen die Konfession der Territorialherren wiederholt wechselte, wurde das Prinzip nicht streng durchgeführt und erhielt sich daher eine Mischung der Konfessionen. Auch wurde auf Grund des Westfälischen Friedens an einzelnen Orten die Ausübung einer andern Religion als der des Landesherrn gestattet, wenn nachweislich in dem vereinbarten Normaljahr die Minderheitskonfession das Recht der freien Ausübung ihres Kultus besessen hatte. Im 18. Jahrhundert bildeten sich sodann mit Erlaubnis der protestantischen Landesherren an mehreren Stellen katholische Militärgemeinden für die katholischen Soldtruppen dieser Fürsten. Aber alle diese Ausnahmen waren doch so wenig zahlreich, daß bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts von einer katholischen Diaspora in größerem Umfang in Deutschland nicht die Rede sein kann.

Im 19. Jahrhundert, besonders in der zweiten Hälfte desselben, ist darin infolge der verfassungsmäßigen Gleichberechtigung der Konfessionen, der Frei-

zügigkeit und der wirtschaftlichen Umwälzung ein Wandel eingetreten. Heute sind große konfessionell ganz einheitliche Gebiete in Deutschland kaum noch vorhanden. Es gibt gegenwärtig in Deutschland keine Bundesstaaten mehr ohne katholische Gemeinde und auch keine größeren Verwaltungsbezirke innerhalb der Bundesstaaten. Sogar in den kleineren Verwaltungsbezirken finden sich fast überall konfessionelle Minderheiten. Unter den 390 überwiegend protestantischen Kreisen der preußischen Monarchie waren am 1. Dezember 1910 nur 2 (die kleinen Kreise Eiderstedt in Schleswig-Holstein und Hadeln in Hannover), die weniger als 100, und nur 9 andere, die weniger als 200 Katholiken zählten. Der größte Teil Preußens ist also für die Katholiken Diasporaland. Von den andern 25 Bundesstaaten sind 19 ihrem ganzen Umfange nach zur Diaspora zu rechnen. Es bleiben mithin nur 6 Bundesstaaten übrig, von denen aber 5 (Bayern, Württemberg, Baden, Hessen und Oldenburg) auch große Gebietsteile haben, die als eigentliches Diasporaland anzusehen sind. Nur Elsaß-Lothringen besitzt eine Diaspora in dem oben dargelegten engeren Sinne nicht.

Eine statistische Erfassung des gesamten deutschen Diasporagebietes, eine genaue Angabe seiner Bewohner- und Katholikenzahl, seiner Seelsorgsverhältnisse und seiner religiös-sittlichen Lebensäußerungen ist auf Grund der jetzt vorliegenden statistischen Veröffentlichungen leider nicht möglich. Das Material für eine solche statistische Beschreibung der Diaspora ist allerdings vorhanden. Der seit 1909 in allen katholischen Diözesen Deutschlands verwendete kirchlich-statistische Fragebogen gibt für jede einzelne Pfarrei über alle diese Dinge Auskunft. Aber diese Angaben wurden in den meisten Diözesen bisher überhaupt nicht veröffentlicht, und wo eine Veröffentlichung erfolgte, wurden entweder nur die Ergebnisse für die ganze Diözese (in Bayern) oder für die Dekanate (Münster und Köln) mitgeteilt, so daß es unmöglich ist, das Diasporagebiet von den übrigen Bestandteilen der betreffenden Diözesen scharf abzugrenzen.

Wir sind also für unsere Untersuchung im wesentlichen auf die staatlichen Quellen angewiesen. Auch aus diesen läßt sich kein Gesamtbild der Diaspora zusammensetzen, da ja die Diaspora kein zusammenhängendes geographisches Gebiet ist und mit den Grenzen der Verwaltungsbezirke sich nicht deckt. In Preußen gibt es Regierungsbezirke, in denen beinahe vier Fünftel oder mehr als vier Fünftel der Bevölkerung protestantisch sind (wie Königsberg, Erfurt, Hildesheim und Kassel), die man aber trotzdem nicht in ihrem ganzen Umfang zur Diaspora rechnen darf, weil sie geschlossen katholische Gebietsteile enthalten. Die Hauptmasse der Katholiken wohnt in den genannten Bezirken nicht zerstreut in einer großen Zahl protestantischer Ortschaften, sondern eben in jenem geschlossen katholischen Gebietsteil. Es

wäre daher ganz verkehrt, die bevölkerungs- und moralstatistischen Ergebnisse aus jenen Regierungsbezirken als Ergebnisse aus der Diaspora zu buchen. Diese Ergebnisse unterscheiden sich in der Tat stark von denjenigen der eigentlichen Diaspora und gleichen mehr den Ergebnissen aus den katholischen und gemischten Bezirken. Anderseits ist es auch nicht möglich, in solchen Bezirken den kleinen geschlossen katholischen Teil von dem Rest des Bezirkes gesondert zu betrachten, da die staatlichen Veröffentlichungen in vielen Fällen nicht genug ins Detail gehen, um eine solche Sonderung vornehmen zu können.

Es bleibt also nichts anderes übrig, als einzelne typische Beispiele von reinen Diasporagebieten herauszugreifen und den katholischen Volksteil in diesen Gebieten und dessen Lebensäußerungen mit jenen der katholischen Bevölkerung ganz überwiegend katholischer Bezirke zu vergleichen. Als geeignete Untersuchungsobjekte bieten sich in Preußen die Provinzen Schleswig-Holstein, Pommern, Brandenburg, der Stadtkreis Berlin, die Regierungsbezirke Magdeburg, Merseburg, Hannover, Lüneburg, Stade, Aurich und Gumbinnen, denen man die katholischen Regierungsbezirke Münster, Aachen, Köln, Trier, Sigmaringen und Oppeln gegenüberstellen kann. Eigentliches Diasporagebiet ist auch das Königreich Sachsen und sämtliche kleineren Bundesstaaten mit Ausnahme von Oldenburg, bei denen aber meistens das konfessionelle Moment in den statistischen Veröffentlichungen nur in geringem Umfang berücksichtigt wird. In Bayern gibt es keinen Regierungsbezirk, der seiner ganzen Ausdehnung nach Diasporagebiet ist. (Auch Mittelfranken hat in den Bezirksämtern Eichstätt und Hippoltstein einen geschlossen katholischen Gebietsteil.) Württemberg und Hessen haben wohl einen ganz überwiegend protestantischen größeren Verwaltungsbezirk (Neckarkreis bzw. Oberhessen), aber keinen geschlossen katholischen größeren Bezirk, den man zur Vergleichung heranziehen könnte, und in Baden ist die konfessionelle Mischung über das ganze Land hin so groß, daß auch dort eine Vergleichung größerer geschlossen katholischer Gebietsteile mit größeren zusammenhängenden Diasporabezirken nicht möglich ist.

Nachdem wir somit das Beobachtungsgebiet umschrieben haben, wollen wir nunmehr untersuchen, wie die Diasporaverhältnisse auf den Bestand und die Entwicklung der katholischen Gemeinden und auf das religiöse und sittliche Leben in denselben einwirken. Dabei muß man sich aber vor einem Irrtum hüten, der bei Betrachtungen über die Entwicklung katholischer Minderheiten in protestantischen Gebieten häufig begangen wird. Man

unterscheidet nämlich nicht zwischen der Vermehrung jener katholischen Minderheiten durch Überschuß der Geburten über die Sterbefälle oder durch Übertritte und der Vermehrung, die lediglich durch Zuwanderung von außen herbeigeführt wird. So wird manchmal von katholischer Seite die Zunahme des Katholizismus in den Vereinigten Staaten von Amerika rühmend hervorgehoben, dabei aber nicht beachtet, daß diese Zunahme im wesentlichen auf Einwanderung von Katholiken aus Europa beruht und viel größer sein müßte, wenn nicht ein großer Teil der Eingewanderten in Amerika der Kirche verloren gegangen wäre. Eine solche auf Zuwanderung beruhende Vermehrung der Katholiken hat auch in der deutschen katholischen Diaspora in großem Umfang stattgefunden. Einige Zahlen mögen das beleuchten.

Es belief sich die Zahl der Katholiken:

	im Jahre 1816	in % der Gesamtbevölkerung	im Jahre 1910	in % der Gesamtbevölkerung
im Stadtkreis Berlin auf	7 318	(3,70)	243 020	(11,73)
in der Provinz Brandenburg auf . .	11 889	(1,09)	300 320	(7,34)
„ „ „ Pommern auf . . .	5 594	(0,82)	56 289	(3,28)
„ „ „ Schleswig-Holstein auf .	1 200	(0,21)	53 513	(3,30)
„ „ „ Hannover (ohne Hildesheim und Osnabrück) auf	7 000	(0,85)	112 212	(5,62)
in der Provinz Sachsen (ohne Erfurt) auf	9 586	(1,00)	119 540	(4,67)
im Regierungsbezirk Gumbinnen auf .	5 622	(1,59)	12 300	(2,03)

Die Katholikenzahl vermehrte sich im preußischen Diasporagebiet von 48 209 im Jahre 1816 auf 897 194 im Jahre 1910, also auf mehr als das Achtzehnfache in einem Zeitraum von 94 Jahren. Auch wenn man die Vermehrung der Gesamtbevölkerung in diesem Zeitraum mit in Rechnung zieht, war die Zunahme der katholischen Minderheit (abgesehen von Gumbinnen) eine ganz ungeheure, wie die beigefügten Verhältniszahlen zeigen.

Nicht ganz so groß, aber immer noch sehr bedeutend war die Zunahme der Katholiken in der übrigen nord- und mitteldeutschen Diaspora. Es betrug nämlich die Zahl der Katholiken:

	im Jahre 1822	in % der Gesamtbevölkerung	im Jahre 1910	in % der Gesamtbevölkerung
in Mecklenburg (-Schwerin u. -Strelitz)	800	(0,17)	25 298	(3,39)
in Braunschweig	2 300	(1,00)	25 888	(5,24)
in Anhalt	1 200	(0,94)	12 755	(3,85)
in den thüringischen Staaten	10 900	(1,45)	45 224	(2,85)
in Lippe, Schaumburg-Lippe u. Waldeck	2 600	(1,61)	9 509	(3,67)
in den Hansestädten	3 900	(1,70)	77 237	(5,40)

Insgesamt ist die Katholikenzahl in diesen kleineren Bundesstaaten von 21700 im Jahre 1822 auf 195911 im Jahre 1910, also auf mehr als das Neunfache des ursprünglichen Standes, gestiegen und auch die Verhältniszahlen haben sich auf das Zwei- bis Fünffache, in Mecklenburg sogar auf das Zwanzigfache vermehrt.

Im Königreich Sachsen endlich stieg die Zahl der Katholiken von 27938 (1,75 %) im Jahre 1834 auf 236052 (4,91 %) im Jahre 1910.

Aber ist das eine Zunahme von innen heraus durch Eigenvermehrung, durch Gewinne bei gemischten Ehen oder durch Übertritte von Protestanten? Ganz gewiß nicht. Auf die $1^1/_3$ Millionen Katholiken[1], die gegenwärtig in diesen Gebietsteilen leben, kamen im Jahre 1910 noch nicht 5000 (4944) rein katholische Eheschließungen und beinahe dreimal so viel gemischte. Nun ist aber bekanntlich bei den gemischten Ehen die Kinderzahl außerordentlich gering. (In den Jahren 1875—1900 kamen durchschnittlich in Preußen auf je eine rein katholische Eheschließung 5,0, auf je eine rein evangelische 4,0, auf je eine gemischte 3,1 Kinder.) Von den Kindern aus gemischten Ehen wird wiederum, wie wir noch näher zeigen werden, in der Diaspora weitaus der größte Teil protestantisch erzogen. Die Zahl der Übertritte zum Katholizismus ist nicht statistisch festgestellt oder wenigstens nicht bekannt gegeben. Aber so viel steht auch ohne Statistik fest, daß sie in den genannten Diasporabezirken so gering ist, daß die Zahlen für die Bevölkerungsbewegung gar nicht in Betracht kommen, um so mehr, als die Zahl der Austritte aus der katholischen Kirche in der Diaspora viel größer ist als die Zahl der Übertritte zur katholischen Kirche.

Also, daß die katholische Bevölkerung der nord- und mitteldeutschen Diaspora sich so stark und zwar viel stärker als die protestantische Mehrheit jener Gebiete vermehrt hat, kann lediglich durch Zuwanderung aus katholischen Gebietsteilen bewirkt sein. Eine solche Vermehrung ist aber kein Fortschritt des Katholizismus, kein Vorteil für die katholische Kirche, sondern nur eine Verschiebung der Kräfte. Was in der Diaspora der Zahl nach gewonnen wird, geht an einer andern Stelle der katholischen

[1] Um Mißverständnisse zu vermeiden, betonen wir nochmals, daß diese $1^1/_3$ Millionen keineswegs die ganze deutsche Diasporabevölkerung repräsentieren, sondern nur einen Ausschnitt, den gegenwärtig statistisch erfaßbaren Teil der Diaspora. Es ist aber, abgesehen von Gumbinnen und Aurich, ein geographisch zusammenhängendes Gebiet mit 20226070 Einwohnern, das wohl als typisch für die deutsche Diaspora angesehen werden kann.

Kirche an Zahl verloren. Ja es ist nicht nur eine Verschiebung der Kräfte ohne Vorteil, sondern positiv ein Nachteil für die katholische Kirche. Denn an diesen versprengten Gliedern verliert die Kirche, wie unten weiter ausgeführt werden wird, ständig ganz bedeutend durch Mischehen mit protestantischer Kindererziehung und durch Austritte. Es ist daher unbegreiflich, wie Gegner, die ehrlich sein wollen, von einer planmäßigen Propaganda durch Bildung katholischer Gemeinden in den protestantischen Gebieten Nord- und Mitteldeutschlands sprechen können. Die katholischen Kirchenbehörden müßten ja geradezu mit Blindheit geschlagen sein, wenn sie eine Bewegung, die ihrer Kirche fortgesetzt die größten Verluste zufügt, auch noch befördern wollten. Nein, es ist bittere Not, das Ringen um die Existenz in den schweren Wirtschaftskämpfen der Gegenwart, das arme katholische Arbeiter aus dem Osten und Süden in die Diaspora treibt. Es ist eine Bewegung von elementarer Gewalt, die die Kirche zu ihrem Bedauern nicht einzudämmen vermag.

Wir wollen versuchen, soweit die statistischen Quellenwerke darüber Auskunft geben, die Verluste zu berechnen, die die katholische Kirche in dem von uns abgegrenzten Teile des nord- und mitteldeutschen Diasporagebietes im Jahrzehnt 1903—1912 durch Mischehen und Austritte erlitten hat.

Preußische Diasporagebiete	Gesamtzahl der Katholiken, die in den Jahren 1903 bis 1912		Von je 100 eheschließenden Katholiken gingen in den Jahren 1903—1912		In den Jahren 1903—1912 wurden geboren:		Von je 100 ehel. Kindern kathol. Eltern stammten in den Jahren 1903—1912	
	eine rein kath. Ehe schlossen	eine gemischte Ehe schlossen	eine rein kath. Ehe ein	eine gemischte Ehe ein	Kinder aus rein kathol. Ehen	Kinder aus gemischtkath. Ehen	aus rein kathol. Ehen	aus gemischtkathol. Ehen
Stadtkreis Berlin . .	22 814	33 115	40,79	59,21	30 749	49 016	38,55	61,45
Provinz Brandenburg .	18 690	27 122	40,80	59,20	43 192	60 306	41,73	58,27
„ Pommern . .	3 504	2 850	55,15	44,85	12 482	5 894	67,93	32,07
„ Schleswig-Holstein	2 748	6 402	30,03	69,67	7 031	12 866	35,34	64,66
Reg.-Bez. Gumbinnen .	610	617	49,71	50,29	2 828	1 222	69,83	30,17
„ Magdeburg .	5 536	6 618	45,55	54,45	14 045	18 026	43,79	56,21
„ Merseburg .	2 844	4 005	41,52	58,48	9 717	12 389	43,96	56,04
„ Hannover .	4 998	5 031	49,84	50,16	11 076	10 930	50,34	49,66
„ Lüneburg . .	2 538	1 733	59,42	40,58	5 690	4 711	54,71	45,29
„ Stade . . .	2 112	1 501	58,46	41,54	4 610	4 096	52,99	47,01
„ Aurich . . .	776	576	57,40	42,60	1 916	1 353	58,61	41,39
Zusammen	67 170	89 570	42,85	57,15	143 336	180 809	44,22	55,78

In der Übersicht über die Mischeheschließungen und die Geburten aus Mischehen im preußischen Diasporagebiet haben wir nicht Durchschnittszahlen verwendet, wie es sonst bei derartigen Untersuchungen zu geschehen pflegt, sondern die Gesamtzahlen für den ganzen Zeitraum angegeben,

weil so die Häufigkeit der gemischten Ehen noch deutlicher in die Erscheinung tritt. Anderseits haben wir aber nicht die Zahl der konfessionell einheitlichen Eheschließungen den Mischeheschließungen gegenübergestellt, sondern die Zahlen der Katholiken, die eine rein katholische Ehe eingingen, der Zahl derjenigen, die eine gemischte Ehe schlossen. Wenn man nämlich unmittelbar die rein katholischen Eheschließungen mit den Mischeheschließungen vergleicht, so erscheint das Verhältnis ungünstiger, als es der Wirklichkeit entspricht, da ja bei rein katholischen Eheschließungen je zwei Katholiken beteiligt sind, bei Mischeheschließungen nur je einer. Es ist daher korrekter, bei beiden Arten von Eheschließungen die Anzahl der eheschließenden Katholiken einander gegenüberzustellen und zu berechnen, wie viele von je 100 eheschließenden Katholiken eine rein katholische und wie viele eine gemischte Ehe eingehen.

Diese Berechnung ergibt, daß während des letzten Jahrzehntes in dem preußischen Diasporagebiet im ganzen genommen beinahe $^3/_5$ (57,15 %) der eheschließenden Katholiken sich mit Andersgläubigen verheirateten. Am ungünstigsten war das Verhältnis in Schleswig-Holstein, wo nur $^3/_{10}$ der eheschließenden Katholiken eine rein katholische Ehe schlossen; in Berlin, Brandenburg und im Regierungsbezirk Merseburg waren es ungefähr $^4/_{10}$, in Magdeburg 45½ %. In den Regierungsbezirken Hannover und Gumbinnen ging ungefähr die Hälfte der eheschließenden Katholiken eine rein katholische Ehe ein und in der Provinz Pommern und den Regierungsbezirken Aurich, Stade und Lüneburg erreichten die rein katholischen Eheschließungen 55—59½ %. Aber wenn man bedenkt, wie sehr der Glaube bei den Eheschließenden selbst und ihren Nachkommen in den Mischehen gefährdet ist, bleibt es immer traurig genug, daß mehr als $^2/_5$ der Katholiken in diesen Bezirken gemischte Ehen eingehen. Wie es kommt, daß in Schleswig-Holstein das Verhältnis so außerordentlich ungünstig ist und wie die ziemlich großen Unterschiede in den einzelnen Bezirken zu erklären sind, vermögen wir nicht zu sagen. Dazu ist eine eingehende Detailforschung und eine genaue Kenntnis der örtlichen Verhältnisse erforderlich. Im allgemeinen kann man voraussetzen, daß der Prozentsatz der Mischeheschließungen bei den Katholiken um so größer sein wird, je geringer die Katholikenzahl in dem betreffenden Bezirk ist und je mehr sie über das ganze Gebiet zerstreut wohnen. In Schleswig-Holstein machten allerdings die Katholiken bei der letzten Zählung nur 3,30 % der Gesamtbevölkerung aus; aber in Pommern waren es auch nur 3,28 % und in dem an

Schleswig-Holstein angrenzenden Bezirk Stade nur 3,87 %; in Gumbinnen sogar nur 2,03 %.

Auch bei den Kindern aus rein katholischen und gemischt-katholischen Ehen erscheint bei einer unmittelbaren Vergleichung der Zahlen das Verhältnis ungünstiger, als es den Tatsachen entspricht, da bei jeder rein katholischen Ehe der katholische Volksteil mit zwei, bei jeder gemischt-katholischen Ehe mit einer Person beteiligt ist. Man hat daher wohl bei Untersuchungen über die Mischehen die Gesamtzahl der Kinder aus konfessionell einheitlichen Ehen der Hälfte der Kinder aus gemischten Ehen gegenübergestellt. Aber diese künstliche Berechnungsweise, die besonders in der protestantischen kirchlichen Statistik üblich ist, entspricht nicht der katholischen Anschauung, wonach sämtliche Kinder aus gemischt-katholischen Ehen der katholischen Kirche angehören sollten. Am korrektesten ist es, gesondert zu berechnen, wie viele Kinder katholischer Väter und wie viele Kinder katholischer Mütter aus Mischehen stammen. Aber für die Zwecke dieser Arbeit scheint eine so umständliche Berechnung nicht angebracht. Hier kommt es zunächst darauf an, zu zeigen, ein wie großer Teil der Nachkommenschaft der Katholiken den Schutz des katholischen Familienlebens entbehren muß, und dafür genügt es, die Zahlen der Kinder aus rein katholischen und gemischten Ehen und das Verhältnis dieser beiden Zahlen zueinander zu kennen.

Wir sehen aus der Tabelle, daß von den 324145 Kindern, die in den Jahren 1903—1912 im preußischen Diasporagebiet insgesamt aus rein katholischen und gemischt-katholischen Ehen hervorgingen, wiederum weitaus der größte Teil (180809 = 55,78 %) aus Mischehen stammte. In Schleswig-Holstein betrug der Anteil der Kinder aus rein katholischen Ehen nicht viel mehr als ein Drittel (35,34 %), in Berlin 38,55, in Brandenburg 41,73, in Magdeburg 43,79, in Merseburg 43,96 %. Etwas günstiger stehen auch hier die hannoverschen Bezirke, in denen überall mehr als die Hälfte der Kinder (50,34—58,61 %) aus rein katholischen Ehen hervorging. Am günstigsten war das Verhältnis in der Provinz Pommern mit 67,93 und im Regierungsbezirk Gumbinnen mit 69,83 % aus rein katholischen Ehen[1].

[1] Auffallen muß auch bei dieser Übersicht die geringe Kinderzahl der Mischehen. Es kamen nämlich auf 31585 rein katholische Eheschließungen 143336 lebendgeborene eheliche Kinder, also 4,27 auf je eine rein katholische Eheschließung. Auf 89570 gemischt-katholische Eheschließungen dagegen kamen 180809 Kinder, also nur 2,02 auf je eine Eheschließung.

Die Verbreitung der Mischehen im preußischen Diasporagebiet ist, wie sich aus den vorhergehenden Ausführungen ergibt, zweifellos eine sehr große, und trotz der viel größeren Fruchtbarkeit der rein katholischen Ehen gehen mehr Kinder aus gemischt katholischen als aus rein katholischen Ehen hervor. Die Hauptfrage ist nun: wie steht es mit dem Religionsbekenntnis dieser Kinder aus gemischt-katholischen Ehen? Darüber sind wir in Preußen sehr genau unterrichtet. Bei jeder Volkszählung wird in Preußen eine besondere Auszählung der im Haushalt ihrer Eltern lebenden Kinder aus gemischten Ehen vorgenommen und das Religionsbekenntnis derselben festgestellt. Wir wollen aber die Ergebnisse dieser Zählung nicht für sich gesondert betrachten, sondern in Gegenüberstellung mit den Ergebnissen in überwiegend katholischen Bezirken und mit den Gesamtergebnissen für den ganzen Staat. In der vorhergehenden Übersicht über die Zahl der jährlichen Mischeheschließungen und der aus den Mischehen hervorgehenden Kinder konnten wir von einer Vergleichung der Diasporabezirke mit katholischen Bezirken absehen. Denn, daß Mischeheschließungen in der Diaspora bei den Katholiken viel häufiger sind als in katholischen Gegenden, ist eine Selbstverständlichkeit, die keiner besondern Feststellung bedarf. Aber in dem Religionsbekenntnis der Kinder zeigt sich der Unterschied, der in religiöser Beziehung zwischen katholischen Bezirken und Diasporabezirken besteht. (1. Tabelle auf der folgenden Seite.)

Bei der Zählung vom 1. Dezember 1910 lebten im preußischen Diasporagebiet 207 613 Kinder aus Mischehen im Haushalt ihrer Eltern gegenüber 84 042 im Jahre 1885. Die Gesamtzahl der Kinder aus Mischehen hat sich also in den letzten 25 Jahren mehr als verdoppelt. Es sind dabei nur die Mischehen zwischen Katholiken und Evangelischen berücksichtigt. Aber andere Mischehen kommen für die katholische Bevölkerung kaum in Betracht. Von den 207 613 bei der letzten Zählung im preußischen Diasporabezirk ermittelten Kindern aus Mischehen waren beinahe $^3/_4$ (73,8 %) evangelisch. Das Verhältnis ist seit 1885 im wesentlichen das gleiche geblieben; aber die kleine Verschiebung, die stattgefunden hat, war nicht zu Gunsten, sondern zu Ungunsten der Katholiken. (Die Anteilziffer der Katholiken sank um 1,8 %.) Jedenfalls handelt es sich jetzt um viel größere Zahlen als vor 25 Jahren. Die Differenz zwischen der Anzahl der evangelischen und katholischen Kinder beträgt auf diesem begrenzten Gebiet schon fast 100 000. Wenn beiden Konfessionen je die Hälfte der Kinder aus Mischehen zufiele, würde keine durch die Mischehen in ihrem

	Kinder aus Mischehen zwischen Katholiken und Evangelischen 1885		Kinder aus Mischehen zwischen Katholiken und Evangelischen 1900		Kinder aus Mischehen zwischen Katholiken und Evangelischen 1910		Von je 100 Kindern aus Mischehen zwischen Katholiken und Evangelischen waren: 1885		1900		1910	
	evangelisch	katholisch	evangelisch	katholisch	evangelisch	katholisch	evang.	kathol.	evang.	kathol.	evang.	kathol.
A. Diasporabezirke.												
Stadtkreis Berlin . . .	22 314	6 685	42 062	13 690	42 402	15 253	76,9	23,1	75,4	24,6	73,5	26,5
Provinz Brandenburg .	12 928	4 846	35 450	11 765	54 596	18 157	72,7	27,3	75,1	24,9	75,0	25,0
„ Pommern . .	3 215	1 298	4 631	1 868	4 660	2 074	71,2	28,8	71,2	28,8	69,2	30,8
„ Schleswig-Holstein	2 738	1 080	7 592	2 359	10 657	3 096	71,7	28,3	76,3	23,7	77,5	22,5
Reg.-Bez. Gumbinnen .	1 521	527	1 086	587	813	494	74,3	25,7	64,9	35,1	62,2	37,8
„ Magdeburg .	7 819	3 891	13 693	5 308	13 602	4 892	66,7	33,3	72,1	27,9	73,5	26,5
„ Merseburg . .	4 270	1 539	9 129	2 553	10 992	2 675	73,5	26,5	78,1	21,9	80,4	19,6
„ Hannover . .	3 270	2 264	6 916	4 228	8 484	4 728	59,1	40,9	62,1	37,9	64,8	35,8
„ Lüneburg . .	948	449	2 396	996	3 245	1 253	67,8	32,2	70,6	29,4	72,1	27,9
„ Stade . . .	936	429	1 797	816	2 829	1 157	68,6	31,4	68,8	31,2	71,0	29,0
„ Aurich . . .	571	504	883	563	967	587	53,0	47,0	61,0	39,0	62,2	37,8
Zusammen	60 530	23 512	125 635	44 733	153 247	54 366	72,0	28,0	73,7	26,3	73,8	26,2
B. Katholische Bezirke.												
Reg.-Bez. Münster . .	721	1 952	1 865	3 984	4 028	6 842	27,0	73,0	31,9	68,1	37,1	62,9
„ Aachen . . .	806	1 434	1 137	2 204	1 246	2 621	36,0	64,0	34,0	66,0	32,2	67,8
„ Köln	4 670	7 115	9 093	14 099	12 605	18 577	39,6	60,4	38,9	61,1	40,4	59,6
„ Trier . . .	4 428	5 130	8 094	9 332	8 626	10 934	46,3	53,7	46,4	53,6	44,1	55,9
„ Sigmaringen .	160	373	114	467	137	714	30,0	70,0	19,7	80,3	16,1	83,9
„ Oppeln . . .	7 431	9 793	9 583	13 090	9 767	14 922	43,1	56,9	42,3	57,7	39,6	60,4
Zusammen	18 216	25 797	29 886	43 176	36 409	54 610	41,3	58,7	40,9	59,1	40,0	60,0
C. Gesamtstaat	231 712	194 542	381 953	294 604	450 379	339 116	54,36	45,64	56,46	43,54	57,05	42,95

Bestande geschmälert. Soweit also die Zahl unter der Hälfte bleibt, zeigt sie einen direkten Verlust der betreffenden Konfession an. Dieser Verlust beträgt für die Katholiken in der preußischen Diaspora gegenwärtig 49 440. Aber das sind nur diejenigen Kinder aus Mischehen, die zur Zeit der Volkszählung im Haushalt ihrer Eltern lebten. Nicht eingerechnet sind die Kinder, die bereits außerhalb des elterlichen Haushaltes in Stellung waren, ferner alle diejenigen, deren Eltern bereits verstorben und die schon selbständig geworden waren. Wenn diese in die Feststellung mit einbezogen werden könnten, würde die Zahl zweifellos weit größer sein. Daß es aber die Diasporaverhältnisse sind, die dies für die katholische Kirche so überaus ungünstige Ergebnis verschuldet haben, zeigt der Vergleich mit den katholischen Bezirken, in denen weit mehr als die Hälfte, durchschnittlich $^3/_5$, der Kinder aus Mischehen in der katholischen Religion erzogen wurden.

Von einer Erörterung der Einzelergebnisse glauben wir hier absehen zu sollen, da diese ja aus der Tabelle leicht zu entnehmen sind. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Diasporabezirken sind auch nicht sonderlich groß und gleichen sich mehr und mehr aus. Nur die Bezirke Gumbinnen, Hannover und Aurich stechen von den übrigen durch ein erheblich günstigeres, Schleswig und Merseburg durch ein besonders ungünstiges Ergebnis ab.

Über die andern deutschen Diasporagebiete besitzen wir leider nicht so eingehende Nachrichten. Wir müssen uns im allgemeinen damit begnügen, in der folgenden Übersicht für diese Staaten die Gesamtzahl der Mischeheschließungen festzustellen und sie mit den rein katholischen Eheschließungen zu vergleichen.

Außerpreußische Diasporabezirke	Gesamtzahl der Katholiken, die in den Jahren 1901 bis 1910		Von je 100 eheschließenden Katholiken gingen in den Jahren 1901—1910	
	eine rein kathol. Ehe schlossen	eine gemischte Ehe schlossen	eine rein kathol. Ehe ein	eine gemischte Ehe ein
Königreich Sachsen	12 800	27 608	31,63	68,37
Mecklenburg (-Schwerin u. -Strelitz)	1 364	1 119	54,97	45,03
Braunschweig	1 992	2 281	46,62	53,38
Anhalt	750	1 129	40,00	60,00
Lippe, Schaumburg-Lippe, Waldeck	764	451	62,88	37,12
Thüringische Staaten	2 584	4 410	36,95	63,05
Hansestädte	4 154	9 142	31,24	68,76
Zusammen	24 408	46 140	34,60	65,40

Die Berechnungsweise ist die gleiche wie in der Tabelle über die Zahl der Mischeheschließungen in den preußischen Diasporabezirken. Es mußte hier aber als Beobachtungszeit das Jahrzehnt 1901—1910 genommen

werden, weil für die Jahre 1911 und 1912 die entsprechenden Angaben aus den kleineren Bundesstaaten noch nicht veröffentlicht worden sind. Das Ergebnis ist noch ungünstiger als in den preußischen Diasporabezirken. Nur $^1/_3$ der eheschließenden Katholiken ging in dem außerpreußischen Diasporagebiet rein katholische Ehen ein, $^2/_3$ dagegen gemischte. Besonders ungünstig ist das Verhältnis im Königreich Sachsen und in den Hansestädten, wodurch zugleich wegen der großen absoluten Zahlen, um die es sich bei diesen volkreichen Gebieten handelt, die Gesamtziffer bedeutend herabgedrückt wird. Etwas besser steht es in Mecklenburg, den lippeschen Fürstentümern und Waldeck, wo doch im ganzen mehr als die Hälfte der eheschließenden Katholiken sich mit Glaubensgenossen vermählten. In Braunschweig war das Verhältnis ähnlich wie in der preußischen Diaspora und in Anhalt schlossen $^2/_5$ der Katholiken rein katholische Ehen.

Zwischen den einzelnen thüringischen Staaten bestehen hinsichtlich der Häufigkeit der Mischehen ziemlich bedeutende und charakteristische Unterschiede und auch bei den drei Hansestädten ist das Ergebnis sehr verschieden. So heirateten in Sachsen-Weimar im letzten Jahrzehnt 1368 Katholiken Personen ihres eigenen Glaubensbekenntnisses, 1203 gingen gemischte Ehen ein. Dagegen schlossen in Sachsen-Coburg-Gotha nur 142 Katholiken rein katholische Ehen, 1754 Mischehen und in Schwarzburg-Rudolstadt waren unter 213 eheschließenden Katholiken nur 14, die rein katholische Ehen schlossen. In Hamburg gingen 2278 Katholiken rein katholische Ehen ein, 6594 gemischte; in Bremen dagegen 1726 rein katholische und 2165 gemischte. Eine Erklärung dieser Verschiedenheiten ist, wie oben schon hervorgehoben wurde, nur auf Grund von Lokalstudien möglich.

Über die Anzahl der aus rein katholischen und gemischten Ehen hervorgegangenen Kinder und die Konfession derselben liegen für das außerpreußische Diasporagebiet keine Nachrichten vor, wenigstens nicht für das Gesamtgebiet. Im Königreich Sachsen ist zum ersten Male für das Jahr 1911 eine solche Feststellung gemacht worden. Es ergab sich, daß in diesem Jahre aus rein katholischen Ehen 3326, aus gemischt katholischen 6638 Kinder hervorgingen. Bei der Volkszählung am 1. Dezember 1910 wurden in Sachsen 20649 rein katholische Ehepaare festgestellt, 33536 Ehepaare, bei denen der eine Teil katholisch war. Von jenen 33536 bestehenden Mischehen hatten 4771 katholische Kindererziehung, 640 gemischte, die übrigen 28125 Ehen also akatholische Kindererziehung. Die Zahl der aus diesen Ehen hervorgegangenen Kinder wurde nicht festgestellt.

Im bremischen Staate wurden bei der Volkszählung vom 1. Dezember 1905 (für 1910 liegen entsprechende Angaben bis jetzt nicht vor) 2708 bestehende Mischehen gezählt. Von den 5474 aus diesen Ehen hervorgegangenen Kindern waren nur 1096 (20,02 %) katholisch.

Die Zahl der Übertritte von Katholiken zum Protestantismus ist nur aus protestantischen kirchlichen Quellen zu entnehmen. Die Zusammenstellungen von katholischer Seite über die Übertritte zur katholischen Kirche sind bis jetzt nicht veröffentlicht worden. Aber in der Diaspora sind Übertritte zum Katholizismus jedenfalls nicht häufig, während die Zahl der Abfälle recht beträchtlich ist, wie die folgende Übersicht zeigt:

Diasporabezirke	Gesamtzahl der Übertritte von Katholiken zur evang. Landeskirche im Jahrzehnt 1903—1912
Stadtkreis Berlin	5 316
Provinz Brandenburg	3 599
„ Pommern	940
„ Sachsen	3 272
„ Hannover	2 310
„ Schleswig-Holstein . .	1 110
Königreich Sachsen	10 209
Mecklenburg (-Schwerin u. -Strelitz)	347
Braunschweig	1 186
Anhalt	222
Lippe, Schaumburg-Lippe, Waldeck	115
Thüringische Staaten	654
Hansestädte	836
Zusammen	30 116

Wir mußten in dieser Übersicht die ganzen Provinzen Sachsen und Hannover zur Diaspora rechnen und anderseits den Regierungsbezirk Gumbinnen fortlassen, da unsere Quelle die Ergebnisse nur für Provinzen und Bundesstaaten veröffentlicht. Aber die Abfälle zum Protestantismus werden wohl nur zum geringsten Teil auf die kleinen überwiegend katholischen Bestandteile jener beiden Provinzen kommen, so daß wir die Zahlen ihrer ganzen Größe nach als ein Produkt der Diaspora betrachten können. 30 000 Abfälle in dem kurzen Zeitraum von zehn Jahren bei einer Gesamtzahl von nur $1^1/_3$ Millionen Katholiken. Das ist in der Tat eine tieftraurige Erscheinung. Dazu sind in den letzten Jahren in Berlin und den Vororten noch mehrere tausend Austritte aus der katholischen Kirche ohne Übertritt zu andern Gemeinschaften gekommen, die sich statistisch noch nicht genau feststellen lassen. Daß aber gerade in den Diasporaverhältnissen die Ursache dieser zahlreichen Abfälle zu suchen ist, dürfte wohl außer Frage sein. Allerdings sind ja auch in dem überwiegend katholischen Schlesien in Arbeiterkreisen die Austritte aus der katholischen Kirche erschreckend

häufig (im letzten Jahrzehnt waren es 17 953), aber in andern überwiegend katholischen Gegenden ist das doch bei weitem nicht in gleichem Maße der Fall. Denn auf die Provinz Rheinland, die nahezu fünf Millionen katholische Einwohner hat, also fast viermal so viel wie die oben bezeichneten Diasporabezirke, kamen im letzten Jahrzehnt 8310 Übertritte zum Protestantismus, denen dort natürlich auch Tausende von Konversionen zur katholischen Kirche gegenüberstehen. Innerhalb des Diasporagebietes sind die Hauptherde der Abfallbewegung der Breslauer Delegaturbezirk (Berlin, Brandenburg und Pommern) mit 9855 und das Königreich Sachsen mit 10 209 Übertritten zum Protestantismus. Im Verhältnis zu der geringen Zahl der katholischen Bevölkerung waren die Austritte auch außerordentlich zahlreich im Herzogtum Braunschweig, wo auf rund 25 000 Katholiken im letzten Jahrzehnt 1186 Austritte kamen.

Von der sittlichen Gefährdung der Katholiken in der Diaspora können wir uns eine gewisse Vorstellung machen, indem wir die Häufigkeit der unehelichen Geburten, der Selbstmorde und Ehescheidungen in den Diasporabezirken mit der Häufigkeit der gleichen Vorgänge in katholischen Bezirken vergleichen. Man pflegt bei den sogenannten moralstatistischen Untersuchungen wohl noch außerdem die Vergehungen gegen die Strafgesetze zur Vergleichung heranzuziehen und es wird auch von der staatlichen Statistik die Konfession der Verurteilten festgestellt. Aber, da von den begangenen Vergehen gegen die Strafgesetze immer nur der kleinere Teil zur Aburteilung kommt, kann man gar nicht wissen, wie stark die Konfessionsgemeinschaften in Wirklichkeit an den begangenen Verbrechen beteiligt sind. Denn es ist doch ein Verstoß gegen die Logik, bei moralischen Handlungen, die nicht von Naturgesetzen, sondern von dem freien Willen der Menschen abhängig und durch mancherlei Umstände beeinflußt sind, das für den bekannten kleineren Teil ermittelte Ergebnis einfachhin als maßgebend für das Ganze hinzustellen. Übrigens bedarf es auch kaum eines Beweises, daß bei der des Schutzes der Kirche beraubten armen Arbeiterbevölkerung der Diaspora Vergehen gegen die Strafgesetze verhältnismäßig sehr häufig sind.

Bei unserer Untersuchung müssen wir uns im wesentlichen auf das preußische Diasporagebiet beschränken, da von den andern norddeutschen Bundesstaaten nur noch Sachsen und auch dies nur teilweise bei diesen moralstatistischen Erscheinungen Feststellungen über die Konfession gemacht hat.

	Kinder aus rein kathol. Ehe in den Jahren 1903—1912	Kinder kathol. Mütter aus Mischehen in den Jahren 1903—1912	Uneheliche Kinder kathol. Mütter in den Jahren 1903—1912	Von je 100 Kindern kathol. Mütter waren unehelich
A. Diasporabezirke.				
Stadtkreis Berlin . . .	30 749	21 974	15 956	23,23
Provinz Brandenburg . .	43 192	26 576	10 537	13,12
„ Pommern . . .	12 482	2 421	2 775	15,70
„ Schleswig-Holstein	7 031	5 224	3 260	21,01
Reg.-Bez. Gumbinnen . .	2 828	522	965	22,36
„ Magdeburg . .	14 045	8 413	3 399	13,15
„ Merseburg . .	9 717	4 406	2 116	13,03
„ Hannover . . .	11 076	4 928	2 545	13,72
„ Lüneburg . . .	5 690	2 224	1 310	14,20
„ Stade	4 610	1 576	683	9,94
„ Aurich	1 916	470	68	2,77
Zusammen	143 336	78 734	43 614	16,42
B. Katholische Bezirke.				
Reg.-Bez. Münster . . .	294 993	6 042	5 937	1,93
„ Aachen	205 277	2 111	4 805	2,26
„ Köln	296 413	17 454	25 256	7,45
„ Trier	273 471	9 668	7 085	2,44
„ Sigmaringen .	19 293	376	889	4,32
„ Oppeln . . .	757 162	12 463	41 792	5,04
Zusammen	1 846 609	48 114	85 764	4,33

Die Berechnung der Verhältniszahl der unehelichen Geburten bietet bei Konfessionsgemeinschaften wegen der gemischten Ehen große Schwierigkeiten. Wenn man die Mischehen ganz unberücksichtigt läßt und die unehelichen Geburten nur zu den Geburten aus rein katholischen Ehen in Beziehung setzt, erscheint die Unehelichkeitsziffer höher, als es der Wirklichkeit entspricht, zumal in der Diaspora, wo ein so großer Teil der ehelichen Nachkommenschaft auf die Mischehen kommt. Bringt man dagegen die ganze Summe der Kinder aus Mischehen mit in Anrechnung, so erscheint die Unehelichkeitsziffer zu niedrig. Man hat daher wohl einen Ausgleich herbeizuführen gesucht, indem man die Kinder aus Mischehen zur Hälfte anrechnete. Das kommt dem wirklichen Verhältnis näher, ist aber doch eine künstliche und willkürliche Berechnungsweise. Natürlicher und korrekter scheint es zu sein, zu berechnen, wie viele von je 100 Kindern katholischer Mütter überhaupt ehelich und wie viele unehelich waren. Diesen Maßstab haben wir daher hier angewandt.

Man kann sich kaum einen größeren Gegensatz denken, als wie ihn die Vergleichung der unehelichen Geburten in den katholischen Bezirken und den Diasporabezirken ergibt. In den vorwiegend katholischen Bezirken waren von je 100 Kindern katholischer Mütter nur 4,33 unehelich, in den Diasporabezirken dagegen 16,42, also beinahe viermal so viel. Die Ziffer ist in allen Diasporabezirken ganz außerordentlich hoch mit alleiniger Ausnahme von Aurich, wo es sich, wie aus den geringen absoluten Zahlen hervorgeht, um ein Zufallsprodukt handelt. Man kann zugeben, daß zum Teil Umstände, die überhaupt die Unehelichkeitsquote ungünstig beeinflussen, wie das Vorhandensein von Großstädten in mehreren Bezirken, auf die Unehelichkeitsziffer der Diasporabezirke eingewirkt haben. Das gilt besonders von Berlin und Brandenburg. Aber in den Regierungsbezirken Aachen, Trier und Köln liegen auch Großstädte, im Kölner Bezirk sogar die zweitgrößte Stadt der Monarchie, und trotzdem bleibt die Unehelichkeitsziffer dort auf einer niedrigen oder mäßigen Stufe und in Gumbinnen und Lüneburg erreicht die Unehelichkeitsziffer einen sehr hohen Grad, obwohl keine Großstädte in diesen Bezirken liegen. Ganz besonders aber zeigt der Vergleich der Durchschnittsziffern für die katholischen und die Diasporabezirke, daß die Diasporaverhältnisse auch auf den sittlichen Zustand der katholischen Bevölkerung einen äußerst nachteiligen Einfluß haben.

Im Königreich Sachsen hat man noch im Jahre 1911 begonnen, die Konfession der Eltern der Geborenen festzustellen. Auch in diesem Diasporabezirk ergab sich eine sehr ungünstige Unehelichkeitsziffer für die Katholiken, da von je 100 Kindern katholischer Mütter 22,92 unehelich waren.

Daß in Bezug auf die Selbstmordhäufigkeit die katholische Bevölkerung in Deutschland im allgemeinen sehr günstig dasteht, ist eine bekannte Tatsache. In Preußen kamen im Durchschnitt der Jahre 1891—1900 auf je 100000 Evangelische 24,7, auf je 100000 Katholiken 9,3 Selbstmörder und im Durchschnitt der Jahre 1908—1912 auf je 100000 Evangelische 26,1, auf je 100000 Katholiken 10,9. In den vorwiegend katholischen Landesteilen war das Verhältnis für die Katholiken noch günstiger, indem in der Provinz Posen im gleichen Jahrzehnt auf je 100000 Katholiken 4,9, in Westfalen 6,4, in der Rheinprovinz 7,2 Selbstmörder kamen. Ganz andere Zahlen aber ergaben sich für die Diaspora, nämlich in Berlin 22,5, in Brandenburg 26,8, in Pommern 14,0, in Schleswig-Holstein 36,2 Selbstmörder auf je 100000 Katholiken und im Jahrfünft 1908—1912 belief sich die Selbstmordziffer der Katholiken in Berlin sogar

auf 28,5, in Brandenburg auf 30,2, in Pommern auf 20,6, in Schleswig-Holstein auf 35,1 und im Königreich Sachsen (im Jahrfünft 1906—1910) auf 38,5. Also, soweit es sich statistisch feststellen läßt, ist überall die Selbstmordhäufigkeit bei den Katholiken in der Diaspora weit größer als in katholischen Bezirken. Sie erreicht in Berlin, Brandenburg, Schleswig-Holstein und im Königreich Sachsen eine geradezu enorme Höhe, die selbst über die dort außergewöhnlich hohe protestantische Selbstmordziffer noch hinausgeht und die Selbstmordziffer der Katholiken in den katholischen Bezirken um das Fünf- bis Achtfache übersteigt.

Die Konfession der Geschiedenen wird von der amtlichen preußischen Statistik in der Regel nur für den ganzen Staat, nicht für Provinzen und Regierungsbezirke, veröffentlicht. Nur über die Zahl und das Religionsbekenntnis der Geschiedenen im Jahre 1905 finden sich eingehendere Nachweise im Jahrgang 1907 der „Zeitschrift des Preußischen Statistischen Landesamtes", die sich auch auf die Regierungsbezirke erstrecken. Danach kamen, auf je 1000 eheschließende Katholiken berechnet, Geschiedene:

A. In Diasporabezirken:

Stadtkreis Berlin	53,8
Reg.-Bez. Potsdam	43,2
„ Frankfurt	42,0
„ Stettin	61,1
„ Köslin	17,9
„ Gumbinnen	53,2
„ Magdeburg	32,0
„ Merseburg	57,0
„ Schleswig	45,5
„ Hannover	34,2
„ Lüneburg	20,2
„ Stade	27,1
„ Aurich	26,8

B. In katholischen Bezirken:

Reg.-Bez. Münster	3,4
„ Aachen	5,9
„ Köln	19,0
„ Trier	4,6
„ Oppeln	6,4
„ Sigmaringen	8,2

C. In ganz Preußen:
13,4.

Bei einer einmaligen Feststellung für ein einzelnes Jahr sind die Teilergebnisse manchmal von Zufälligkeiten beeinflußt, besonders wenn es sich um geringe absolute Zahlen handelt. Aber so viel geht auch aus dieser Übersicht wieder ganz klar hervor, daß die Ehescheidungen in der Diaspora ganz außerordentlich häufig sind.

Betrachten wir zum Schluß die Ergebnisse unserer Untersuchung im Zusammenhang, so können wir sagen, daß trotz der Unzulänglichkeit des Quellenmaterials die Statistik uns ein erschütterndes Bild des religiösen und moralischen Elendes entwirft, in dem die versprengten Glaubensgenossen

fern von den Stammsitzen ihrer katholischen Vorfahren unter einer andersgläubigen Mehrheit leben. Ein Verlust von mindestens 80 000 Glaubensgenossen durch Mischehen und Übertritte in einem ganz kurzen Zeitraum bei einer Gesamtzahl von nur $1^1/_3$ Millionen Katholiken, ein außerordentlich hoher Prozentsatz von unehelichen Geburten, unverhältnismäßig viele Selbstmorde und Ehescheidungen, das sind doch sehr betrübende Feststellungen. Noch viel düsterer wird das Bild werden, wenn erst das über Taufen, Trauungen, kirchliche Beerdigungen und Sakramentenempfang von den kirchlichen Behörden gesammelte statistische Material zur Veröffentlichung gelangt, und noch viel deutlicher wird alsdann hervortreten, daß gerade in den Diasporaverhältnissen diese ungünstigen Ergebnisse ihren Grund haben. Denn schon auf Grund des jetzt vorliegenden statistischen Materials sind wir zu der Annahme berechtigt, daß an den für den Bestand und die Lebensäußerungen der katholischen Bevölkerung so günstigen Zuständen in den katholischen Bezirken die Segnungen der Religion einen hervorragenden Anteil haben[1]. Diese Segnungen der Religion stehen den Glaubensgenossen in der Diaspora nicht oder doch nicht in genügendem Maße zu Gebote, weil es an Kirchen, an Geistlichen, an Unterricht in der Religion, an katholischer Erziehung, kurz an allem gebricht, was zur Pflege des religiösen Lebens nötig ist. Für jeden Katholiken, der ein Herz hat für seine Kirche und der dankbar ist für das, was sie an sittlichem Halt, an Kraft und Trost ihm bietet, liegt daher in den geschilderten Tatsachen die eindringliche Mahnung, nach bestem Vermögen jenen Verein zu unterstützen, der sich die Linderung der Diasporanot zur Aufgabe gesetzt hat, den Bonifatiusverein.

[1] Wir wollen natürlich nicht in Abrede stellen, daß auch andere Ursachen sozialer Natur dabei mitwirken.

H. A. Krose S. J.

Der selige Petrus Canisius als Schriftsteller.

Neben der Jahrhundertfeier der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu möchte ein anderes Jubiläum seine bescheideneren Ansprüche auf Beachtung geltend machen. Im August dieses Jahres sind 50 Jahre verflossen seit der Seligsprechung des ersten deutschen Jesuiten, Petrus Canisius. Die gleiche Dankbarkeit und die gleiche Kindesliebe, welche das erste Jubelfest der „neuen" Gesellschaft froh begeht, fordert auch ein Wort des Gedenkens, dankbaren Gedenkens für den Gründer und ersten Provinzial der deutschen und österreichischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu.

Aber unser Gedenken gilt diesmal nicht dem Ordensobern, auch nicht dem Kinderfreund und Jugendführer, nicht dem Prediger und Beichtvater, nicht dem Hochschullehrer und Berater geistlicher und weltlicher Fürsten. Es soll einzig dem Schriftsteller eignen, der mehr als ein halbes Jahrhundert, von 1543 bis 1597, in ununterbrochener, rastloser Arbeit all sein Wissen und all seine Kraft in den Dienst des geschriebenen Wortes stellte als Prediger für Hunderttausende und Millionen. Und wenn wir den Grund dieses nimmermüden Fleißes erforschen, den Grund vor allem auch des fortwirkenden Segens, der von ihm ausging, dann genügt uns ein Wort als Kennzeichen seiner Schreibart: Auf der Höhe der Zeit.

Canisius war ein aktueller Schriftsteller. Von hoher Warte aus hielt er unverdrossen Umschau. Wo immer eine namhafte schriftstellerische Leistung in seinem Gesichtskreise auftauchte, wo ein schriftstellerisches Bedürfnis sich geltend machte, da ist er zur Stelle, da griff er ein, lobend, ratend, mißbilligend, warnend, helfend, selbständig schaffend, je nachdem die Sache es erheischte. Es war Schaffen aus seiner Zeit für seine Zeit. Dieses Schaffen in seiner Ausdehnung würdigen, in seinen Grundlagen und Bedingungen verstehen zu lernen, ist der Zweck dieser Zeilen.

Daß die beiläufig 30 Schriften Canisius' sehr verschiedenen Gebieten angehören, lehrt schon ein Blick auf ihre äußere Erscheinung. Vom schweinsledernen Folioband mit Messingschließen geht es stufenweise herab bis zum Groschenbüchlein, das man auf dem Jahrmarkte kauft, um es auf dem Heimweg zu lesen.

Als allererstes der vielen Bücher, welche die Gesellschaft Jesu im Laufe der Zeit herausgab, erschien 1543 zu Köln Canisius' Ausgabe der Predigten und Briefe des mittelalterlichen Dominikanermystikers Johannes Tauler. Sein Geleitswort war eine lange Widmung an den seiner katholischen Glaubenstreue wegen aus dem Vaterlande verstoßenen Georg von Skodborg, Erzbischof von Lund. Die Schrift ist eine Blüte aus dem Garten tiefinnerlicher Frömmigkeit, die damals in der Kartause von Köln gepflegt wurde. Nikolaus van Esche, durch seine geistlichen Schriften bekannt, war eine Zeitlang Canisius' Lehrer und Beichtvater gewesen. Maria von Oisterwyk, eine heiligmäßige, mit hohen Erleuchtungen begnadete Jungfrau, nannten die ersten Kölner Jesuiten ihre „Mutter" [1]. Peter Canisius hatte kurz zuvor in Mainz unter Leitung des seligen Peter Faber die vierwöchentlichen Exerzitien des heiligen Ignatius gemacht. So war denn sein Tauler der beste Beweis dafür, daß die neue Gebets- und Tugendlehre nicht herrschsüchtige Nebenbuhlerin, sondern nur jüngere Schwester sein wollte, die mit Verehrung zur altehrwürdigen, durch so viele gottinnige Seelen erprobten Gebetsweise aufblickt.

Es währte nur einige Jahre, da reihten sich dem Taulerbande drei andere an. Sie enthielten die Werke Cyrills von Alexandrien und Leos des Großen. Cyrill sollte den Bischöfen und Gelehrten der Zeit als Muster vorleuchten, Leo den Neugläubigen gegenüber für Lehre und Brauch der katholischen Kirche zeugen.

Aber diese Leistungen, so anerkennenswert sie sind, bedeuten doch nur die Einführung in eine weitausgedehnte schriftstellerische Tätigkeit. Zuvor sollte Canisius zu Rom in trautem Verkehr mit dem Ordensstifter den Geist des Ordens ganz in sich aufnehmen, sollte am Sakramentsaltar der Peterskirche in wundersamem Gesichte aus dem geöffneten Heilandsherzen Kraft und Begeisterung schöpfen zu schwerem Missionswerke. Dann mochte er mit dem Segen und im Auftrag des Heiligen Vaters getrost über die Alpen ziehen und sein arbeitsreiches Apostolat in Deutschland und für Deutschland beginnen.

Es war zum guten Teil das Apostolat der Presse. Hatten doch auch die Neuerer, vor allem Martin Luther, nicht nur von der Kanzel herab und nicht nur aus dem Hörsaal heraus den alten Glauben bekämpft. Mehr und weiter wirkten ihre Schriften. Wie eine alles überschwemmende Flut ergossen sie sich über die deutschen Gaue, in die kleinsten Dörfer und weltabgeschiedensten Klöster. Man entdeckte lutherische Katechismen, Gesangbücher und Predigtwerke in den Schulen des katholischen Bayern, in Nonnenklöstern Niederösterreichs, in Bürgerhäusern von Tirol. Ratlos und wehrlos stand das unwissende Volk der neuen Lehre gegenüber. Ahnungslos nahm es den Irrtum auf. Wenn das noch 20 Jahre so fort ging, war im

[1] Im einzelnen die Quellen anzugeben, gestattet der Raum nicht. Fast alles ist der zum größeren Teil schon veröffentlichten Sammlung von Canisiusbriefen und verwandten Schriftstücken entnommen.

ganzen Reiche kein Flecken mehr katholisch. Schleunige Hilfe tat not. Canisius' Katechismus hat sie gebracht. In drei Ausgaben, für höhere Schulen, für Mittelschulen, für Kinder und Ungebildete, fand er Eingang in Deutschland. Bald druckten sie ihn um die Wette in Wien und Köln, Ingolstadt und Dillingen. Plantin, der Buchdruckerfürst von Antwerpen, schmückte ihn, von Canisius beraten, mit mehr als 100 Bildern.

Sein Einfluß war ungeheuer. Denn er brachte Belehrung und Aufklärung gerade in den brennenden Fragen der Zeit. Das „Ave Maria", Abendmahlsempfang unter einer Gestalt, schlechte Priester, all die aktuellen und aktuellsten Themata finden kurze und klare Erörterung und Erledigung. Sie machen den Katechismus zu einer Leistung ersten Ranges, wie heute Freund und Feind zugibt.

Auch Schulbücher, wie Melanchthons lateinische Sprachlehre, waren nicht gefahrlos für katholische Schulen. Canisius wußte Rat. Er bearbeitete die Sprachlehre seines französischen Ordensgenossen Du Coudrey für deutsche Schulen und Verhältnisse. Zu Dillingen ließ er eine handliche, billige Schulausgabe von Briefen und andern Schriften des hl. Hieronymus drucken, die wohl vierzigmal neu aufgelegt werden mußte. Damit war ein Weg gezeigt, das Beispiel gegeben, andere folgten.

1556 erschienen die lateinischen „Lesungen und Gebete", deren Inhalt zum größten Teil den gottesdienstlichen Büchern der Kirche entnommen ist. Das lateinisch und deutsch herausgegebene „Handbuch für katholische Christen" erlebte 40 und mehr Auflagen. Dazu kam „Das Beicht- und Kommunionbüchlein", die Auslegung des Psalmes Miserere, die Episteln und Evangelien aller Sonn- und Feiertage mit Anmerkungen und Bildern, der erste von den bisher bekannt gewordenen Drucken der Lauretanischen Litanei, endlich das berühmte deutsche „Betbuch", eine Perle deutscher Andachtsbücher. Sein zierlicher Schwarz- und Rotdruck, die Holzschnitte im Stile Albrecht Dürers, die fröhlichen, fast üppigen Randverzierungen aus Laubwerk, Früchten, Vögeln, Engelsköpfen waren das Entzücken der andächtigen Frauenwelt. Seine kernige, sinnige und innige Frömmigkeit machten es zum stillen Vertrauten gottminnender Seelen. Daneben schrieb der Gottesmann in schlichtem, herzliebem Deutsch eine Reihe von Heiligenleben und verwandten Büchern. Beat, Meinrad, Fridolin, Nikolaus von der Flüe sollten Boten Christi sein, daß der tote Glaube nicht genüge. Im Werke haben sie Gott gedient. Ida von Toggenburg ist das Muster der katholischen Frau; Mauritius, Ursus und Viktor sollen den Kriegs-

leuten als Vorbilder dienen. Vor allem aber bedurfte die Geistlichkeit der Hilfe. Sie sollte das Salz der Erde sein; aber wie unsagbar traurig sah es mancherorts aus bei den Priestern des Herrn! Welch ein Tiefstand in Bildung und Sitte! Canisius gab in den zwei Quartbänden seiner „Bemerkungen zu den Evangelien des Kirchenjahres" ein inhaltreiches, dem Leben angepaßtes Betrachtungsbuch, das zugleich der Neubelebung der sonn- und festtäglichen Predigt dienen konnte. Es erschienen auch einige ausgeführte Predigten von ihm im Druck. Canisius hatte sie im Dome zu Augsburg gehalten. Der Herausgeber, Adam Walasser, besorgte auf Betreiben des Canisius auch die Übertragung des Martyrologiums in die deutsche Sprache. Die lange Vorrede über Verehrung und Anrufung der Heiligen ist von Canisius verfaßt.

Zu den großen allgemeinen Nöten des katholischen Deutschland kam noch so mancher dringende Notschrei, der augenblickliche Abhilfe forderte. Protestantische Verleger hatten das mittelalterliche „Seelengärtlein" mit neugläubigen Stücken durchsetzt. 1563 erschien das Büchlein zu Dillingen im alten Geiste und in unverfälschter Ursprünglichkeit. Kaum war das Wormser Religionsgespräch des Jahres 1557 beendet, so erschien auch schon eine Flugschrift Melanchthons gegen die Katholiken und ihren Sprecher Canisius. Aber sogleich war dessen Gegenbericht zur Stelle, und nicht genug damit, verfaßte ein anderer Teilnehmer, der trierische Rat Latomus, auf Anregung Canisius' eine förmliche Widerlegung Melanchthons. Das war frisches Klingenkreuzen. Hieb für Hieb. Schlag auf Schlag. Zu Nürnberg ward 1561 die deutsche Übersetzung einer hugenottischen Hetzschrift gedruckt. Im gleichen Jahre noch nahm von Dillingen aus eine Gegenerklärung des französischen Adels ihren Weg durch die deutschen Lande; Canisius hatte dies zuwege gebracht.

Selbstverständlich ließen auch die Jesuitenfabeln und sonstige Schmähbücher gegen den Orden nicht lange auf sich warten. Der Braunschweiger Prediger Martin Chemnitz und sein Freund Hans Zanger leisteten geradezu Unglaubliches in Erfindung und Entstellung. Bitterer und gefährlicher aber war der Angriff eines höher gestellten römischen Geistlichen gegen den jungen Orden. Gekränkte Eitelkeit führte das Wort und suchte zum Verdrusse Pius' IV. gegen die Jesuiten Stimmung zu machen. Bis nach Deutschland machte sich sein ungünstiger Einfluß geltend. Da durfte der deutsche Jesuitenprovinzial nicht müßig zuschauen. Er sorgte dafür, daß Agricolas Schutzschrift zu Köln auf Kosten des Erzbischofs veröffentlicht wurde. Eine eigene Antwort auf die Angriffe des Monsignore erschien zu Dillingen. Canisius sandte 100 Abzüge zur Verteilung nach Rom. Das Buch des Ingolstädter Hochschullehrers Johann Albert „Von der Gesellschaft Jesu" ist teilweise sein Werk. Er lieferte dem Portugiesen Payva de Andrada Stoff zu dessen gelehrter lateinischer Widerlegung des Chemnitz und ließ die Arbeit in Köln drucken.

Im Jahre 1566 war der Katechismus der Kirchenversammlung von Trient zum Gebrauche der Pfarrer und Prediger in Rom lateinisch und italienisch erschienen. Schon 1568 lag die deutsche Übersetzung vor. Die Patres Hosäus und Canisius hatten die Arbeit übernommen. In Tirol drohte die Wallfahrt zum wunderbaren Sakramente von Seefeld einzuschlafen; sie zu wecken sollte ein eigenes Seefelder Wallfahrtsbuch herausgegeben werden. Der Landesfürst, Erzherzog Ferdinand II., spendete das Geld; Canisius ließ das Werk drucken.

So nützlich und so notwendig all diese Schriften der Festigung und Abwehr waren, sie mußten zurücktreten vor einer neuen Aufgabe, dringlich und riesengroß wie keine. Flacius Illyricus und seine Magdeburger Freunde hatten sich anheischig gemacht, in den mächtigen, im Gewande gründlichster Quellenforschung auftretenden Folianten ihrer „Kirchengeschichte, nach Centurien geordnet", das strenge Luthertum als die eine wahre Lehre Christi zu erweisen. Alles übrige sei Unflat, womit der Päpste Herrschsucht, der Mönche Dummheit und des Teufels List die Kirche Gottes besudelt habe. Ungefähr den gleichen Zweck verfolgte, wenn auch in Anordnung und Darstellung anders geartet, des Martin Chemnitz „Untersuchung der Beschlüsse des Kirchenrates von Trient". Auch sie sollte ein Zeughaus sein, gefüllt mit Waffen zur Bekämpfung und wissenschaftlichen Vernichtung des katholischen Glaubens. Und sie schienen ihr Ziel zu erreichen. Allzu großartig, allzu mächtig erschien der Bau, als daß Angriff Aussicht auf Erfolg bieten konnte. Canisius dachte anders. Er sah wohl die Gefahr, aber ihre Größe steigerte nur seinen Eifer, stählte nur seinen Mut. Er schrieb nach Trient und Rom, nach Köln und Löwen. Er stellte alles, was ihm erreichbar war, in den Dienst der Abwehr. Des Augsburger Domherrn Konrad Braun „Katholische Warnung", einer der ersten Vorstöße gegen die Centurien, ist, wie es scheint, nach des Verfassers vorzeitigem Hinscheiden von Canisius in Druck gegeben worden. Canisius war es, durch den Onofrio Panvinios vermehrte und verbesserte Ausgabe von Platinas „Papstgeschichte" bei einem Kölner Verleger untergebracht wurde. Den gleichen Freundesdienst leistete er einem andern Werke des gelehrten Augustiners über die altchristliche Begräbnisweise, das so glücklich der Katakombenforschung vorgearbeitet hat. Die Lehre von der Rechtfertigung, deren Mißkennung eine der Hauptwurzeln des Protestantismus war, hatte der spanische Franziskaner Andreas de Vega, eine der großen Leuchten von Trient, in eingehender Weise behandelt. Canisius ließ das Buch zu Köln neu drucken und führte es mit einem eingehenden Vorwort in die deutsche Leserwelt ein. Canisius gebührt ein Mitverdienst an den zwei groß angelegten

Sammelwerken seines Kölner Jugendfreundes, des Kartäusers Laurentius Surius, den „Beschlüssen der allgemeinen Kirchenversammlungen" und den „Bewährten Leben der Heiligen". Größer noch war sein Einfluß auf das Werden des „Augustinischen Bekenntnisses", in welchem der Dillinger Hochschullehrer Hieronymus Torres die katholische Glaubenslehre Satz für Satz mit Aussprüchen des Kirchenlehrers Augustinus belegte. Canisius war es auch, der Franz Torres zur Abfassung seiner Schrift über die kirchlichen Weihen bewog. Und das umfangreiche „Christenlehrwerk" seines holländischen Mitbruders Peter Buys ist im Grunde nichts anderes, als des Canisius großer Katechismus mit wörtlicher Anführung der mehr als 3000 Schrift- und Väterstellen, die dieser meist nur am Rande kurz angemerkt hatte.

Aber all dieses Sorgen und Mühen war nur Vorarbeit zu einem größeren Werke. Papst Pius V. trug ihm auf, er solle selbst eine Schrift gegen die Centurien verfassen. Mit der ganzen Kraft des Gehorsams, mit dem drängenden Ungestüm besorgter Liebe macht sich Canisius an die schwere Aufgabe. Arbeitslust und Arbeitskraft schienen zu wachsen. Seine Hausgenossen bangten um sein Leben, so rastlos und schonungslos war sein Schaffen. „Erörterungen über die Entstellungen des Wortes Gottes" nannte er sein Werk. Der erste Band beschäftigt sich mit Johannes dem Täufer. Er zeigt die rücksichtslose Vergewaltigung der Evangelien durch die Centuriatoren, um aus dem Vorläufer Christi einen Vorläufer Luthers zu machen. Für den zweiten Band wählte sich Canisius „Maria, die unvergleichliche Jungfrau und Gottesmutter". Für sie und ihre Ehre wollte er, ein echter Sohn des hl. Ignatius, sein Alles einsetzen. Einen weltumfassenden Liebfrauenkrieg wollte er führen, wie er selbst sich ausdrückt. Darum genügte ihm die Widerlegung des einzigen Flacius nicht. Luther und Zwingli, Calvin und Chemnitz und die große Schar ihrer Jünger — er kennt sie alle — führt er mit ihren eigenen Worten an, um sie um so gründlicher zu widerlegen. Ihm ist der von den Neuerern geächtete Thomas von Aquin, der größte unter den Gottesgelehrten, Führer und Vorbild. Aber durch all die Abweisung und Widerlegung zieht sich mildernd und versöhnend die wohltuende Wärme echt kindlicher Liebe zu Maria. Diese Liebe erschließt den Zugang zu dem für so manche verschlossenen Himmelsgarten, der Marienverehrung, hebt ehrfürchtig den achtlos fortgeworfenen Rosenkranz aus dem Staube, ladet eindringlich ein zu den altberühmten Gnadenstätten Unserer Lieben Frau, nach Einsiedeln und Altötting und Loreto. Sie begrüßt freudig die eben

aufblühende Marianische Kongregation als die Verheißung wiederkehrender besserer Zeiten, beseitigt Mißtrauen und Vorurteile, die sich ihrem Gedeihen entgegenstellen, möchte ihr alle Tore öffnen, alle Herzen gewinnen. „Eine klassische Verteidigung der ganzen katholischen Lehre über Maria gegenüber dem Protestantismus", so hat Matthias Joseph Scheeben, der geistvolle Kölner Gottesgelehrte, das Werk gekennzeichnet.

Es ist wahr: das letzte Wort war mit Canisius' Werk noch nicht gesprochen. Die Entscheidung brachten erst die Kardinäle Baronius und Bellarmin mit ihren „Kirchlichen Annalen" und „Kontroversen". Aber Canisius war Wegweiser und Wegbahner und in jener Zeit der Not der Mut der Verzagenden und die Stärke der Schwachen.

Schon sein nimmerrastender Fleiß, seine tatkräftige Teilnahme war ein Trost für seine bedrängten Glaubensgenossen. Er setzte alles in Bewegung: bat die Päpste Pius V. und Gregor XIII., die Schriftsteller, Verleger, Drucker durch Geldzuschüsse und andere Gnadenerweise zu unterstützen und zu fördern; bewog den Rat von Freiburg in der Schweiz, eine Druckerei zu errichten; drängte darauf, daß Innsbruck seinen Drucker und Buchhändler erhalte. Es genüge nicht, sagte er, den Leuten von Obrigkeits wegen die schlechten Bücher zu nehmen, man müsse ihnen dafür gute und bessere wiedergeben. Auf seine Anregung hin gab Staphylus, der Schulmann von Neisse, seinen „Markus Eremita", der Frankfurter Stiftsherr Schwayger sein „Augustinusbuch" heraus. Ribadeneira erhält von ihm Zusätze und Verbesserungen zum „Ignatiusleben". Arnold Arlenius hat Väterschriften aufgefunden und möchte sie drucken. Canisius sucht ihm das Geld zu verschaffen. Er sieht die ersten schriftstellerischen Versuche des jugendlichen Lindan, des späteren Bischofs von Roermond, durch und zeigt ihm, wie man schreiben müsse. Er mahnt den bayrischen Hofprediger Johann zum Wege, des Surius „Heiligenleben" zu übersetzen, den Jesuitenprovinzial Alfons Salmeron, seine Schrifterklärungen doch endlich in den Druck zu geben, den Krakauer Domherrn Martin Kromer, eine Gesamtausgabe seiner Schriften zu veranstalten, den Augsburger Gelehrten Markus Welser, Aventins bayrische Geschichte von Schmähung und Fälschung zu säubern. Er sieht für den ermländischen Bischof Stanislaus Hosius die Druckbogen durch, schreibt ihm die Vorrede, überträgt lateinische Schriften von ihm ins Deutsche.

Er hört von Franz Xavers wunderbarem Wirken im fernen Indien, von Glaubensmut und Martyrium. Die Zeiten des ersten Christentums scheinen wiederzukehren, ihr Heldensinn, ihre werbende Kraft und ihre Wunder. Zehnfach gibt die Neue Welt der Kirche zurück, was ihr die Alte genommen. Soll die frohe Kunde nur in Spanien und Italien erklingen? Braucht nicht vor allem das niedergebeugte katholische Deutschland begeisternde Beispiele der Glaubenstreue und Standhaftigkeit? Und

so kam 1563 zu Dillingen der erste Band der „Indischen Briefe“ heraus, andere folgten nach, lateinisch und deutsch. Sie bildeten die erste Missionszeitschrift im deutschen Sprachgebiet.

Eine so vielseitig anregende und selbstschaffende Arbeit konnte nicht ohne Erfolg sein. Und der Erfolg entsprach in der Tat der Mühe. Ein Gottessegen lag auf all den Fluren, die sein Fleiß bebaute. Hundertfältig gaben sie wieder, was an goldenem Saatkorn, an harter Arbeit in ihnen geborgen war. Der hl. Franz von Sales schrieb unserem Seligen, er habe durch das „Christenlehrwerk“ einen hochgelehrten Calviner der Kirche gewonnen. Der heilige Papst Pius V. sandte dem Verfasser des Buches über Johannes den Täufer vollkommenen Ablaß. Der hl. Aloysius erklärte, der Katechismus des P. Canisius mit seinen Heilandsbetrachtungen, zusammen mit den „Indischen Briefen“, habe ihn in die Gesellschaft Jesu geführt. Der hl. Karl Borromäus führte den Canisiuskatechismus in seinem Erzbistum Mailand ein. Gott redete durch seine Heiligen!

Kaiser Ferdinand I. schrieb den Katechismus für seine Erblande vor, König Philipp II. für die Niederlande, Albrecht V. für Bayern. Selbst die den Jesuiten wenig günstige Sorbonne konnte ihn nur empfehlen. Die Zahl der Auflagen stieg noch bei Lebzeiten des Verfassers auf mehr als 200. Canisius konnte das ganze Jahr hindurch Pfingsten feiern; er redete fortwährend in 15 verschiedenen Sprachen. Millionen von Kindern lauschten seinen Worten, Millionen von Christen ist er ein Wegweiser zum Paradiese geworden.

Woher ein solcher Erfolg? War es die neuzeitliche Schreibweise? Waren es neue, hohe und schöne Gedanken? Oder lag der Grund in unberechtigten Zugeständnissen an Lieblingsanschauungen der Zeit, vielleicht gar in Verschleierung der unüberbrückbaren Gegensätze zwischen katholischem Glauben und protestantischer Lehre? Ganz anderswo, viel tiefer lag das Geheimnis! Canisius' Standpunkt war der Felsen Petri, sein Maßstab war der Glaube, Ziel und Inhalt seines Lebens, seines Denkens und Handelns war Christus, Christus in der Verklärung des Ostermorgens, Christus im Glanze der Gottheit, sitzend zur Rechten des Vaters. Christus lebt! Christus triumphiert! Dieser Jubel war der Grundton seines Lebens, der nie verklang, auch nicht in den Tagen tosenden Wettersturmes. Unser Seliger schrieb einmal in sein Gedenkbuch: „Das Beste, was der Mensch mit seinen Händen tun kann, ist, sie zum Gebete erheben und gute, fromme Bücher schreiben.“ Er betete erst, und dann schrieb er. Das Gebet zog

immer wieder Himmelstau auf seine Arbeit herab. Canisius war und wollte sein ein Schriftsteller „von Gottes Gnaden".

Dabei vergaß und verschmähte er aber die natürlichen Hilfsmittel keineswegs. Er kannte die Volksseele und das Volksleben. Er lebte es mit in Schule und Kirche, in Krankenhäusern, in Herbergen und Kerkern, in Amtsstuben, Bischofswohnungen und Fürstenburgen. Er wußte, wie seine Deutschen dachten und fühlten. Und er dachte und fühlte mit ihnen. Er sprach ihre Sprache, eine Sprache, die von Herz zu Herzen ging.

Noch ein anderes lehrte ihn das harte Leben, die unselige Zeit des Haders, der Spaltung und des Abfalls, in der er lebte: die Notwendigkeit der Eintracht und des Gehorsams. Eintracht und Gehorsam, das waren die beiden guten Geister, die seine Schritte lenkten und zum Erfolg führten. Die schon vorliegenden sechs Bände des Canisiusbriefbuches zeigen es zur Genüge, und die kommenden werden es bestätigen, daß Peter Canisius bemüht war, alle wahrhaft katholischen Schriftsteller sich zu Freunden zu machen. Er nahm jeden Anlaß wahr, das Schutz- und Trutzbündnis mit ihnen zu festigen. Den Tegernseer Benediktiner Wolfgang Seidel beglückwünscht er zu dessen „Laienspiegel". Mit dem Salzburger Rat Fickler überlegt er die Inangriffnahme einer rechtswissenschaftlichen Schrift. Er verteidigt in seinem Marienwerke das Wallfahrtsbuch des Altöttinger Propstes Eisengrein gegen protestantische Angriffe, begutachtet des Eichstätter Generalvikars Frankmann „Anweisung für Pfarrer". Dünken ihn schmähsüchtige und persönliche Streitschriften gegen Andersgläubige wenig zeitgemäß, so gilt es ihm als Frevel an der Zeit und ihren Nöten, Abneigung und Zwietracht in die eigenen Reihen zu tragen. Mit Schmerzen meldete er einmal seinen römischen Obern, in einer zu Dillingen gedruckten Schrift eines Ordensgenossen fänden sich Sätze, deren Spitze sich gegen einige hochangesehene Gottesgelehrte der Löwener Schule richte. Canisius handelte anders. Er wußte die Bedeutung der Wissenschaft als der besten Waffe zur Verteidigung der Kirche zu würdigen. Und darum gab er als Provinzial die Losung: Anschluß an die Lehrer und Leiter der katholischen Hochschulen des Reiches!

Er selbst ging mit seinem Beispiel voran. Einen kurzen Aufenthalt zu Freiburg im Breisgau benützte er, um den gefeierten Sprachforscher und gekrönten Dichter Heinrich Loriti zu begrüßen und vom gesamten Lehrkörper Aufträge für die österreichische Regierung entgegenzunehmen. Bei der Wiener Hochschule ließ er ein so gutes Andenken zurück, daß sie seinen Namen in das Loblied auf ihre großen Lehrer setzte, das jährlich um Allerseelen im Stephansdom

gesungen wurde. Nicht anders dachten die Kölner. Mehr noch als ihr „Ehrenwein" zeigte dies ihr Bemühen, ihn für einen der Kölner Lehrstühle zu gewinnen. Selbst die etwas schwer zu behandelnden Ingolstädter wußte Canisius zu gewinnen. Der Friede, welchen er 1567 zwischen der Hochschule und seinem Orden vermittelte, wurde durch ein gemeinsames Abendessen aus Küche und Keller des Jesuitenkollegs besiegelt. Eichstädt bewahrt noch heute einen eigenhändigen Brief des Jesuitenprovinzials Canisius an den Fürstbischof Eberhard von Hürnheim; der Bischof möge doch, schreibt er, für nächsten Sonntag Wildbret nach Ingolstadt schicken; er müsse den Herren von der Hochschule ein Festessen geben.

Daß dem Jesuiten aus der Schule Ignatius' von Loyola der Gehorsam Grundlage seines Wirkens sein mußte, ist selbstverständlich. Unverbrüchlich hielt er die gelobte Treue. Fest stand er zu den obersten Leitern seines Ordens. Im Jahre 1580 legte P. Kaspar Haywood in der damals brennenden Zinsfrage gegen seinen Provinzial Paul Hoffäus über den höchsten Obern der Gesellschaft hinweg Berufung an den Apostolischen Stuhl ein; Canisius hatte lange an Haywoods Sache geglaubt; jetzt ließ er sie fallen. „Es lag doch", schrieb er am 20. November 1580 an den Generalvikar des Ordens, Manareus, „gar kein zwingender Grund vor; das ist ein gehässiges Vorgehen, ein unerhörtes Benehmen. Wenn doch nur dieser Mann uns und sich selbst in Ruhe ließe!" Bald darauf wurde Claudius Aquaviva zum General gewählt. Gegen ihn erhob sich aus dem eigenen Orden eine starke Unzufriedenheit, die unter dem Scheine strengster Kirchlichkeit allerlei umstürzende Absichten verfolgte. Leider war der erste Jesuit, der den Purpur trug, der gelehrte Kardinal Franz Toledo, schwach genug, die Sache des Aufruhrs beim Heiligen Vater zu vertreten. Ganz anders Petrus Canisius. Ein Jahr vor seinem Tode schrieb er an Aquaviva: „Der größte Trost meines Greisenalters ist der, daß ich in vollem Einklang mich fühle mit meinen Obern, die Gott mir in der Gesellschaft als seine Stellvertreter vorgesetzt hat."

Er stand nicht bloß mit seinen Ordensobern in Einklang, sondern suchte auch engste Fühlung zu gewinnen mit den deutschen Bischöfen.

Bekanntlich stand es, höchst ehrenvolle Ausnahmen abgerechnet, um die Inhaber der deutschen Bischofsstühle sehr traurig. So mancher hatte als weltlicher Herrscher des geistlichen Hirtenamtes vergessen. In vertrauten Briefen klagte unser Seliger oft und bitter darüber. Das hielt ihn aber nicht ab, mehrere seiner Schriften deutschen Bischöfen zu widmen. Und welch ein Glaube an die Hoheit und Segensfülle des bischöflichen Amtes spricht aus diesen Widmungen! Sie waren ihm eben die gottgesetzten Hirten seines deutschen Volkes, von denen Segen und Heil für Deutschland zu erhoffen war. Daher der stete und rege

Verkehr. Er stand in Verbindung mit den Bischöfen und Erzbischöfen von Basel, Bremen, Breslau, Ermland, Freising, Gnesen, Gran, Gurk, Konstanz, Laibach, Lausanne, Lüttich, Merseburg, Metz, Münster, Naumburg, Paderborn, Prag, Regensburg, Wien. Der Kardinalbischof Otto von Augsburg sandte ihn nach Trient, legte die Leitung der Dillinger Hochschule in seine Hände, ließ durch ihn, um von vielem andern zu schweigen, sechs Jahre die Augsburger Domkanzel versehen. Der Bischof von Straßburg hielt ihn wochenlang bei sich in Zabern zurück. Der Bischof von Osnabrück hieß ihn zu Fürstenau für seinen Hof und sein Volk Advents- und Weihnachtspredigten halten. Der Würzburger Bischof rief ihn zu Fastenpredigten in seine Domkirche und legte ihm schwierige Gewissensfälle zur Entscheidung vor; jener von Brixen übertrug ihm die Widerlegung einer protestantischen Denkschrift. Der Bischof von Trient rief seine Vermittlung an in einem langwierigen Rechtsstreit. Der Bischof von Roermond bat ihn dringend um eine Besprechung. Erzbischof Adolf von Köln betraute ihn mit einer Sendung an den Kaiserhof, und über die Erzbischöfe Daniel von Mainz und Johannes von Trier berichtete Kardinal Otto Truchseß am 16. Februar 1565 nach Rom: „Sie geben unglaublich viel auf den Pater Canisius." Man hat Canisius sogar vorgeworfen, er begünstige und steigere die bischöfliche Gewalt auf Kosten der päpstlichen Macht.

In unsern Tagen noch wußte ein protestantischer Kirchengeschichtschreiber zu erzählen, Canisius habe seinen Schriften über Johannes den Täufer und Maria eine dritte über den Apostel Petrus wollen folgen lassen; das sei aber von Rom aus hintertrieben worden, weil man befürchtet habe, Canisius werde nicht päpstlich genug schreiben!

Ein Canisius nicht päpstlich genug? Er, der im Katechismus, im Marienwerke, in den Priesterbetrachtungen die Vollgewalt des Nachfolgers Petri und die päpstliche Unfehlbarkeit mit einer Klarheit und Entschiedenheit verteidigt, als habe er die vatikanische Kirchenversammlung noch erlebt! „Dies gerade", klagt er in einem seiner Gutachten, „ist das größte Elend bei uns deutschen Katholiken: Wir bedenken es zu wenig, daß die römische Kirche aller Kirchen Mutter und Lehrerin ist." Seinen Hauptwerken ließ er in späteren Jahren ein eigenes „Bekenntnis des Verfassers" beidrucken. Darin heißt es: „Ich unterwerfe mich und alles, was ich schreibe, freudig und ehrerbietig dem Urteil der römischen Kirche. Für sie Zeugnis abzulegen, gebe ich Blut und Leben hin." Das ist die Sprache echter Treue, überzeugter Begeisterung. Canisius war jeder ungesunden Überschwenglichkeit abhold. Offenbare Überspannungen der kirchlichen Gehorsamspflicht fanden bei ihm keinen Anwalt. Trotzdem aber, oder gerade deswegen steht sein ganzes Lebenswerk und namentlich sein schriftstellerisches Schaffen da als die rückhaltlose Durchführung des Satzes, den Ignatius

dem Grundstein seiner Stiftung, der „ersten Formel des Instituts der Gesellschaft Jesu", eingemeißelt hat: „In dieser Gesellschaft, die den Namen Jesu trägt, dienen alle dem einen Herrn Jesus Christus und seinem Stellvertreter auf Erden, dem römischen Papste."

Verkennung seiner Kirchlichkeit und Papsttreue blieben ihm auch so nicht erspart. Er sollte es fühlen, wie weh Argwohn und Mißtrauen tun, wie lähmend sie wirken. Der erste Versuch, in Rom Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit zu erwecken, ging von einem Wiener Ordensgenossen aus. Später, als Canisius in Innsbruck weilte, richtete dort ein Mann, der zu Rom in hohem Ansehen stand, öffentlich gegen die Jesuiten den Vorwurf, sie machten vom Namen Jesus einen Gebrauch, den ehedem ein Papst verboten habe. Um die gleiche Zeit erschien zu Rom ein adliger Herr aus Franken, um neben andern Anliegen auch Klagen gegen deutsche Jesuiten vorzubringen. Überdies hatten scharfe Augen in einem Werke des Canisius eine Stelle entdeckt, die einer Mißdeutung fähig war.

Und das Ergebnis all dieser gutgemeinten Sorgen? Wie Pius V. ihn schreiben hieß und seine Schriften belobte, so förderte Gregor XIII. seine Arbeit durch neue Beweise seiner Gunst. Unter den Augen der römischen Päpste lernte die römische Jugend aus dem Canisius-Katechismus ihren römisch-katholischen Glauben. Es war nur das Festhalten an der altbewährten römischen Überlieferung, wenn Pius IX. im Seligsprechungsbreve des Dieners Gottes neben der Wissenschaftlichkeit und Wirksamkeit seiner Schriften seine Ergebenheit gegen den Apostolischen Stuhl ausdrücklich hervorhob.

Neuestens ist das Gerücht aufgetaucht, der Herausgeber der Canisiusbriefe habe einen Brief aufgefunden, in welchem Canisius weniger ehrerbietig vom Papste spreche. Das sei der Grund, warum seine Heiligsprechung unterbleibe oder sich wenigstens verzögere. — Dem Herausgeber der „Canisiusbriefe" ist aber von einem solchen Briefe nichts bekannt. —

Aus der alten Gesellschaft Jesu hat sich neben dem Kelch und den Priestergewändern auch das Schreibzeug des Seligen in die neue herübergerettet. Es ist ein kostbares Erbstück, der Redaktion dieser Zeitschrift zur Hütung anvertraut. Wie eine stumme Mahnung ist es dem neuen Geschlecht, daß es nicht vergesse, was Canisius einst den Vorfahren so oft und dringend empfahl: Es solle eine Anzahl Ordensgenossen ausgewählt und ausgebildet werden, deren Lebensaufgabe es sei, Zeitfragen zu beleuchten, Zeitirrtümer zu berichtigen, Zeitströmungen zu kennzeichnen, Stimmen der Zeit zu sein, aus ihrer Zeit für ihre Zeit.

Otto Braunsberger S. J.

Verwischte philosophische Pfade.

Es ist merkwürdig, daß in einer ausführlichen Geschichte der Philosophie des 17. Jahrhunderts ein Balthasar Gracian fehlen kann. Es war einer der feinsten Köpfe seiner Zeit. Ein wunderbarer Beobachter der Menschenseelen, ein vornehmer und sehr tiefer Denker, auch kein philosophischer Einsiedler, obwohl selbst diese in eine Geschichte der Philosophie gehören. Man darf ihn ebensowenig vergessen, wie etwa einen Epiktet und einen Mark Aurel. Seine Aphorismen über die Weltklugheit haben weit mehr Bedeutung als La Rochefoucaulds und Vauvenargues' Maximen. „Zwei der wichtigsten Elemente moderner Bildung, die Erkenntnis des Geschmacks und das Bewußtsein jener Weltklugheit, die man im 17. Jahrhundert mit Politik bezeichnete, lassen sich auf Gracian zurückführen." So sagt der neueste Herausgeber des Gracianischen „Handorakels und Kunst der Weltklugheit" nach der berühmten Übersetzung Schopenhauers, Alexander v. Gleichen-Rußwurm. Das ist eine Übertreibung, wie auch ein anderer Spruch derselben Einleitung: „Die Kunst, geistreich zu denken und zu schreiben, die fast durch das ganze 17. Jahrhundert das Gesetzbuch des Modegeschmacks ausmachte, nahm ihren Ursprung in den spanischen Jesuitenkollegien von Tarragona und Tarazona."[1] In diesen spanischen Kollegien war ja allerdings Gracian Rektor, in andern wirkte er als Moralprofessor, er genoß in ganz Europa ein außerordentliches Ansehen, wurde auch das Haupt einer literarischen Schule, errang sich aber doch nicht jene Weltstellung, die ihm Borinski und Gleichen-Rußwurm schenken möchten. Fehlen darf er freilich in einer Geschichte der Philosophie nicht. Und doch hat ihn selbst Frischeisen-Köhler in der Neubearbeitung Überwegs vollkommen übersehen. Er wurde hier das Opfer eines traditionellen Systems, von dem man sich notwendig losmachen muß, will man die Geschichte des 17. Jahrhunderts wirklich so schauen, wie sie verlaufen ist. Jetzt scheinen gewisse Kategorien unverletzlich heilig.

---

[1] Gleichen-Rußwurms Einleitung stützt sich ganz und gar auf Karl Borinski: Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland, Halle 1894.

Wie stand es in Wahrheit?

Die regsamste ethische Bewegung durchzog die zweite Hälfte des 16. und das ganze 17. Jahrhundert. Es herrschte das lebhafteste Interesse für individuelle Sitte und Charaktere, für das Reich der Affekte und Leidenschaften, für den gesellschaftlichen Verkehr der Menschen untereinander, für die Wege, die zum Glück führen. Diese Ethik war eine soziale und politische. Forschungen und Studien zur Kunst der Regierung beschäftigten die philosophischen Köpfe und genossen als „Politik" hohes Ansehen. Das war der geeignetste Boden für Werke privater und sozialer Lebenskunst, zu denen Gracians Schriften gehören. Eine fast unermeßliche Flut ethisch-politischer Literatur ergoß sich über den philosophischen Markt. Gerade sie gibt dem Bild des 17. Jahrhunderts einen guten Teil seiner Farbe und seiner Gestalten. Man hat diese Bewegung als Ganzes übersehen, es gewinnt fast den Anschein, als ob sie gar nicht bestanden hätte. Darum ist die Geschichte der Philosophie des 17. Jahrhunderts erst zu schreiben.

Jetzt leitet man einen Teil jenes ethischen Stromes in das Bett der stoischen Renaissance, man sammelt sie mit flüchtiger Arbeit in einsame Becken der absterbenden Naturphantastik des 15. Jahrhunderts, starke Wasseradern verlieren sich in den Abgründen der Theosophie oder werden in die unterirdischen Kanäle geführt, in denen man mit ungnädiger Eilfertigkeit die scholastischen Läufe versenkt; große Massen dieser Bewegung werden gleichsam reguliert, damit sie in die strenge Gedankenordnung der großen Systeme der Hobbes, Descartes, Spinoza und Leibniz sich einfügen; breite Arme werden endlich in das Labyrinth der Skepsis geleitet, wo sie hoffnungslos verschwinden. Was not tut, wäre also ein eigener ausführlichster Abschnitt über diese ethisch-politischen Schriften des 17. Jahrhunderts in ihrem Werden und ihrem Zusammenhang.

Um dieser Aufgabe wissenschaftlich zu genügen, braucht man nicht einmal die Personen und Systeme auseinanderzureißen und die Geschichte der Gedanken als Einteilungsgrund zu Grund zu legen. Man kann auch den ausgezeichneten Gedanken Frischeisen-Köhlers durchführen und mit ihm die Überzeugung teilen, „daß die philosophische Gedankenbewegung der neueren Zeit viel verschlungener, viel stärker von mannigfach sich kreuzenden und einschränkenden metaphysischen und religiösen Motiven bestimmt ist, als systematische, von den Problemstellungen unserer Tage ausgehende Interpretationen und Konstruktionen erscheinen lassen"[1]. Ja die konsequente

[1] Überwegs Grundriß III[11] VII.

Durchführung dieser Auffassung vermißt man eben in der 11. Auflage des dritten Bandes des „Grundrisses". Die Grenzen, die dem Bearbeiter gesteckt wurden, tragen wohl die Hauptschuld. Gerade bei strengster Handhabung jenes Prinzips würde noch deutlicher die Unmöglichkeit zu Tage treten, „das Ganze als einen geradlinigen Fortgang zu irgend einem abschließenden Standpunkt hin zu begreifen"[1]. Diesen Fehler kann man aber sehr gut umgehen, ohne eine gewisse Kontinuität des Denkens und der philosophischen Arbeit, die Macht der Tradition, den Zusammenhang mit der Vergangenheit, lauter Momente, die Frischeisen-Köhler vielleicht zu wenig berücksichtigt, zu verkennen.

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts waren die Schaufenster großer Verleger mit ethischen und moralischen Schriften besetzt. Mehrere Strömungen flossen hier zusammen. Eine starke religiöse und sittliche Wiedergeburt in den katholischen Ländern, die zum großen Teil dem hl. Franz von Sales zu verdanken war, sammelte die Leute nicht bloß in den Kirchen, sondern hob auch ungewöhnlich viele Seelen auf die Höhen der Mystik. Dieser Hang zur Frömmigkeit, dieses Streben zur Vereinigung mit Gott begleitete den Weltmann des 17. Jahrhunderts in die Geschäftsräume, in die Salons, in die Kanzleien der Politiker. Das gesellschaftliche, besonders das Hofleben, die Literatur und Wissenschaft und hohe Politik kamen aber beständig in Widerstreit mit den Anforderungen der Frömmigkeit und echt christlichen Wandels.

So ward die Seelsorge der Gebildeten zum großen Problem des Tages. Man suchte die wissenschaftliche Moral zu popularisieren[2].

Eine milde Anwendung der Prinzipien bei der Ausführung, ein genaues Abwägen aller Möglichkeiten, ein peinliches Ausforschen der Wahrscheinlichkeiten, die noch ein sittliches Handeln zuließen, beschäftigte die Gelehrten und wurde auch bei den Laien zum Tagesgespräch. Denn auch der Laie las die Schriften zur Lösung der Gewissenszweifel. Hier lag einfach das Streben des eifrigen Seelsorgers und des gläubigen Christen vor, sich den modernen Anforderungen anzubequemen, ohne die Grundsätze preiszugeben. Man fragte, wie sich der Gebildete in der Kirche festhalten ließe. Das war die Kasuistik, bekämpft von einer Gruppe von Männern,

---

[1] Ebd. VIII.

[2] Die Strömungen dieser Zeit beschreibt ausführlich und geistreich Strowski in seinem Werke: Histoire du sentiment religieux en France au XVIIe siècle. U. z. in den drei Werken: Saint François de Sales, Montaigne, Pascal et son temps.

die in der neuen Richtung eine Gefahr für die integrale christliche Sittenlehre sahen. Sie waren Fanatiker der Prinzipien, sie wollten mit mathematischer Strenge die Anwendung auf das Leben vornehmen, sie ahnten nicht die Biegsamkeit der Grundsätze; es waren Theoretiker, ohne Kenntnis des wirklichen Lebens, harte Sittenrichter ohne Spur von Liebe zu den Seelen. Kein Hauch des Geistes aus dem Herzen des guten Hirten hatte sie berührt. Pascal war es und die Jansenisten. Stoff zum Tadel und zum Hohn hatten sie genug. Denn wie alles Neue stieß auch bei dieser praktischen Bewegung der nicht immer achtsam genug vorwärtsstürmende Fuß an alte Grundmauern, tiefer im Boden liegende Grenzsteine, weit ausgespannte, weniger sichtbare Wurzeln und verfiel bei dem fieberhaften Suchen nach praktischen Lösungen auf Spitzfindigkeiten, Pharisäismen und allerlei Katheder-weisheit, die der schlichten Einfalt der Lehre Christi oft recht wenig entsprachen. Aber hier bedurfte es ruhiger wissenschaftlicher Aussprache, stillen, liebevollen Forschens, feiner psychologischer Analyse und vor allem grenzenlosen Mitleids, nicht des zersetzenden Spottes, witzelnder Zweideutigkeiten und des steinharten mathematischen Imperativs, den jansenistische Selbstgefälligkeit und jansenistischer Stolz mit der Amtsmiene der einzig Auserwählten dem sündigen Pöbel hinwarf, um ihn mit jenem grinsenden Bedauern, aus dem Schadenfreude sprühte, zu Bußen niederzuzwingen, deren Härte die Kirchenflucht rief.

In welchem Zusammenhang stand das alles mit den philosophischen Nöten und Strömungen der Zeit? Da müßte die Geschichte der Philosophie Antwort geben. Sie versagt vollkommen. Wir können hier nur einige vorläufige Linien einzeichnen.

Im Laufe des 16. Jahrhunderts hatte sich die Ethik endgültig den Rang einer strengen Wissenschaft errungen[1]. Diese Erhöhung half der praktischen Bewegung, die wir eben erwähnten, mächtig vorwärts. Jetzt begann der Stoizismus das Leben zu beherrschen. Die stoische Ethik war höchste Mode. Sie drang von Deutschland nach Frankreich, nachdem Italien erste Anregungen gegeben hatte. Auch in Spanien faßte sie festen Fuß. Hier lag sie aber, was man bisher immer übersehen hat, in alten aszetischen Traditionen, die seit langem auf Seneca und Epiktet zurückgriffen, sicher geborgen.

Leute wie Montaigne und Charron sind nicht nach dem veralteten Schema unter die Skeptiker einzureihen, sondern unter die stoischen Ethiker.

---

[1] Nachgewiesen in dieser Zeitschrift LXIV 268 ff 416 ff.

Man greift immer wieder nach dem Montaigne von 1595 statt nach dem einzig richtigen von 1580, 1582, 1587. Darum verwirrt die Unordnung der Essays, weil der etwas senile Montaigne am Rand seines Handexemplars durch den Wust zusammengeworfener Einfälle die Einheit des ursprünglichen Kunstwerkes zerstörte. Darum findet man epikureische Spreu, die vom übel gelaunten Schloßherrn über den schweren und fruchtbaren stoischen Boden verteilt wurde. Die skeptische Ader fließt bereits in den ersten Ausgaben der Essays, aber sie ist Mittel zum Zweck, sie will den Glauben beruhigen und die stolze Kritik der neueren Philosophen verhöhnen.

Bei Charron ist das noch weit mehr der Fall. Seine skeptische Einführung will den Menschen von metaphysischen Spekulationen zur Selbstbetrachtung führen. Der Boden wird vorbereitet, das neugierige Wissen soll einer gelassenen Hingabe an die Natur weichen, der Zweifel soll demütigen, daß sich ein pessimistischer Stolz der Verachtung über das ganze Leben lagere. Man hat sich durch die Schicksale der „Weisheit" Charrons täuschen lassen. Das Buch wurde der Katechismus des Unglaubens und der Skepsis. Die Geschichtschreiber der Philosophie suchten darin so eifrig nach einer auf Skepsis gestimmten Grundeinteilung, daß sie das Werk ziemlich unsystematisch fanden, während es vom richtigen Standpunkt aus betrachtet, so furchtbar pedantisch bis ins kleinste hinein disponiert ist, daß man gleichsam von vornherein jedem Abschnitt seinen Platz angeben kann, ohne daß ein Irrtum möglich wäre[1]. Es ist eine Lebensphilosophie auf stoischer Grundlage. Christlich ist das Werk des katholischen Priesters nicht. Es kann aber nicht verstanden werden, ohne die Erinnerung an die Anstrengungen eines Du Vair und an die Praxis eines Balzac, die den Stoizismus verchristlichen wollten. Wenige philosophische Werke haben damals eine solche Verbreitung gefunden wie Du Vairs Traité de la constance et consolation ès calamités publiques; mehr als 15 Auflagen in einem halben Jahrhundert, bis 1641. Überall sprechen hier stoische Trostgründe, ergänzt durch die christliche Lehre von der Vorsehung Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Und dieser Du Vair, dessen Einfluß ungeheuer war, den ein Montaigne in letzter Auflage benützt, den Charron seitenlang ausschreibt, auf dessen Einteilungen Descartes sich stützt in seinen ethischen Briefen an die Prinzessin Elisabeth, wird in den Geschichten der Philosophie ebensowenig genannt wie sein großer Gesinnungsgenosse, der Spanier

[1] Sehr gut bei Strowski, Pascal I 176 ff. Veraltet die Darstellung in Überwegs Grundriß III[11] 24 ff.

Quevedo, dessen christliche Tiefe und heroische Lebensklugheit, stoische Würde und Weisheit weit über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus seine Menschen entzückten und zum Höchsten erzogen. Quevedo war ein Sokrates von altchristlichem Adel.

Aber auch solche Männer vermochten den echt hellenistischen Geschmack philosophischen Heidentums aus der verchristlichten Stoa nicht zu entfernen. Gewiß, man ersetzte die stoische Metaphysik durch Anschauungen, die sich mit dem Christentum vertrugen, man milderte die Herrnethik durch sanfte Züge aus dem Evangelium, aber den Stolz eines ganz auf sich gestellten Willens vermochte kein christlicher Einschlag zu bannen. Wie von selbst schied die Gnade aus. Praktisch ward es so, als ob der Philosoph, den stoische Tugend erzog, Gottes gnädige Hilfe nicht brauchte. Da half auch die prachtvolle theologische Theorie Molinas vom Bund der Gnade mit der Freiheit nicht. Eine Reaktion war unausbleiblich, und der theologische Determinismus mit seiner Gnadenallmacht hatte freie Bahn. Der Jansenismus erklärte sich zum Anwalt der ganzen, vollwertigen Gnadenlehre. Er gebärdete sich, als wolle er das Heidentum aus der Dogmatik entfernen, andere sollten die Sittenlehre davon befreien. Die Kirchenflucht war eingeleitet.

Inzwischen hatte auch die Skepsis ihr Werk getan. Nicht jene einseitige Katheder-skepsis, deren langweiliger Doktrinarismus weltfremd in den Geschichten der Philosophie noch immer fast allein erörtert wird, sondern eine ungeheuer vielseitige, weltgewandte Skepsis, durch deren Eleganz und scheinbare Mäßigung sich auch die gläubigsten philosophischen Schöngeister und Rhetoren täuschen ließen[1]. Bevor man sich versah, hatte sich das philosophische Que sais-je in die Sittenlehre eingeschlichen. In einigen Zentren des Stoizismus, z. B. in Rouen, hatte die Skepsis einen Zwitterbund mit der Stoa eingegangen, der noch unaufgeklärt ist.

Man gefiel sich darin, das Leben in unausgleichbaren Gegensatz zu den christlichen Anforderungen zu stellen, mißbrauchte mit schonungslosem Zynismus die trefflich gemeinten Milderungsgründe der Kasuisten, wandelte sorglos in den neu aufgeführten Hallen Epikurs und pries das Leben nach der Natur. Andere entschuldigten ihre „Natürlichkeit" mit der offenbaren Unmöglichkeit, ihre Triebe nach dem jansenistischen Rigorismus zu reformieren, und sogen aus der Gnadenlehre der Jansenisten das darin fließende Gift des sittlichen Zweifels und menschlicher Ohnmacht.

[1] Die Grundzüge zur Geschichte dieser Bewegung finden sich in Dunin-Borkowski, Der junge De Spinoza, S. 261 ff.

Ernste „heidnische“ und „christliche“ Stoiker zogen sich mit stolzer Verachtung aus dem verkommenen Getriebe des Zweifels und der Selbstsucht zurück.

Auf diesem Kampfplatz erstanden Gracians Schriften. Die Passivität der Guten drohte das Weltgetriebe in die Hand der Streber und der Mittelmäßigen zu spielen. Da kam der Spanier auf den Typus des heroischen und tugendhaften Herrenmenschen. Aber in einer Welt von raubgierigen Ungeheuern konnte man mit der Einfalt der Taube nicht auskommen. Die Klugheit mußte da nicht selten zur Schlauheit, die Gerechtigkeit zur Härte, der Starkmut zur Unbeugsamkeit umgebogen werden.

In Lastaños Zusammenstellung und Schopenhauers Übersetzung lauten diese Lebensregeln bisweilen entsetzlich selbstsüchtig und heroisch hart. Liest man sie in ihrem wahren Zusammenhang, in den Schriften Gracians selbst, so schwindet gewöhnlich der grausame Egoismus der Aphorismen. Das Handorakel ist keine aszetische Schrift, sie enthält nichts von christlicher Theologie, sie bietet ähnliche Rätsel wie Boëthius' Buch über den Trost durch die Philosophie, aber man darf auch nicht über diesen Aphorismen die religiösen Schriften Gracians vergessen. Er leugnet die Gnade nicht, weil er sie in einem Handbuch der Weltklugheit unerwähnt läßt.

Jedenfalls stehen seine ethischen Essays einzig da in der Geschichte der Philosophie. Sie geben eine klassische Anleitung zur menschlichen Größe; die großen Männer aber, die aus dieser Schule hervorgehen könnten, wären groß im Sinne der Geschichte, Heilige im Sinne des Christentums wären sie nicht.

Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J.

Das neue belgiſche Schulgeſetz[1].

Das jüngſt angenommene Schulgeſetz iſt das fünfte in der Reihe der Geſetze, die das belgiſche Volksſchulweſen regeln. Die früheren ſtammen aus den Jahren 1842, 1879, 1884 und 1895.

Das neue Schulgeſetz iſt nur nach vielen Mühen und Kämpfen zur Annahme gelangt. Zunächſt mußten die Bedenken mancher Katholiken zerſtreut werden, welche die Notwendigkeit oder wenigſtens die Zweckmäßigkeit einer Reform in Abrede ſtellten. Die nötige Aufklärung brachte in ausgiebigem Maße der Kongreß von Mecheln im Jahre 1909. Die Gefahren der beſtehenden Schulverhältniſſe wurden dort ſo grell beleuchtet, die Unzulänglichkeit und die Ungerechtigkeit des Geſetzes von 1895 mit ſolcher Schärfe bewieſen, daß ſeitdem die öffentliche Meinung unter den Katholiken für die Schulreform gewonnen war.

Der Miniſterpräſident Schollaert, zugleich Unterrichtsminiſter, arbeitete einen Entwurf aus, der am 14. März 1911 der Kammer zuging. Die Obſtruktion der Minderheit, die ſtille Gegnerſchaft Woeſtes und das Eingreifen des Königs führten aber zu einem Stillſtand der Verhandlungen und zum Rücktritt Schollaerts. Das nachfolgende Miniſterium, deſſen Leitung Baron v. Brocqueville übernahm, erklärte jedoch dem König und dem Parlament, daß es das Erbe Schollaerts nur unter der Bedingung antreten könne, daß die von ihm in Angriff genommene Schulreform wieder aufgenommen würde.

Infolgedeſſen arbeitete der neue Unterrichtsminiſter Poullet, früher Profeſſor an der Löwener Univerſität, einen Entwurf aus, den er am 20. Juni 1913 der Kammer vorlegte. Die im Auguſt begonnene Kammerdebatte wurde auf den 15. Oktober vertagt. Noch unter dem Eindruck ihrer Wahlniederlage vom 2. Juni 1912 und im Bewußtſein, daß das ganze Volk ihren Standpunkt mißbilligte, verzichtete die Oppoſition zwar auf eine offene Obſtruktion, verſuchte aber die Verhandlungen möglichſt in die Länge zu ziehen. 49 Sitzungen wurden auf das Geſetz verwendet; über 163 Abänderungsanträge kamen zur Beratung. Erſt am 18. Februar 1914 konnte zur Geſamtabſtimmung geſchritten werden.

Im Senat hatte der Entwurf zunächſt ein merkwürdiges Geſchick. Die Abweſenheit einiger Mitglieder der Rechten in der erſten Kommiſſionsſitzung ermöglichte der Minderheit, einen Berichterſtatter aus ihrer Mitte zu wählen. Dadurch wurde der Eingang des Berichtes um 14 Tage verzögert. Trotz aller Hinderniſſe und Winkelzüge der Oppoſition wurde die Geſetzesvorlage endlich

[1] Der Verfaſſer dieſes Aufſatzes iſt Profeſſor der Ethik in Löwen. Es wird die deutſchen Leſer intereſſieren, über die belgiſchen Schulverhältniſſe, die von den deutſchen ſehr verſchieden ſind, aus der Feder eines Belgiers unterrichtet zu werden.

nach 24 Sitzungen am 14. Mai 1914 durch die Rechte angenommen, nachdem die Linke zum Zeichen ihres Protestes den Saal verlassen hatte.

Wiewohl das neue Schulgesetz auch nach der pädagogischen und technischen Seite vielfache Verbesserungen aufweist, so liegt doch seine Hauptbedeutung auf religiösem Gebiete. Hier ist auch der Grund zu suchen, warum die Schulreform so leidenschaftliche Kämpfe entfesselte. Im Auslande hat man kaum einen Begriff von der Schärfe der religiösen Gegensätze in Belgien, da man gewohnt ist, es als ein rein katholisches Land zu betrachten. Gewiß, Belgien kennt keinen Unterschied der religiösen Bekenntnisse. Protestanten und Juden machen zusammen etwa 1% der belgischen Gesamtbevölkerung aus[1]. Sie genießen alle Rechte und Vorteile der Katholiken. Wenn also auch interkonfessionelle Streitigkeiten im engeren Sinne ausgeschlossen und fast alle Belgier katholisch getauft sind, so ist doch ihr Katholizismus sehr verschiedener Art. Neben den eifrigen Katholiken, die ihre Religion lieben und für ihren Glauben eintreten, gibt es bloße Taufscheinkatholiken, die dem Unglauben oder dem Freimaurertum verfallen sind und offen die Kirche bekämpfen. Zwischen diesen beiden Extremen steht die nicht geringe Zahl der Lauen und Gleichgültigen, die in ihrem Verhalten ebenso inkonsequent wie unberechenbar sind. Zur Erklärung dieser religiösen Lage Belgiens seien nur einige Tatsachen angeführt, die auch auf die Schulfrage ein Licht werfen.

Als vor 75 Jahren die ersten Parteigruppierungen auftauchten, gab es nur wenige Religionslose. Aber die liberalen Anschauungen waren sehr in Mode, besonders in den bürgerlichen Kreisen. Diese Ideen fanden in dem unabhängigen Charakter des Belgiers einen stillen Verbündeten. Es bildete sich eine liberale Partei. Zuerst auf dem Plane, schaffte sie sich eine stramme Organisation, und diese Priorität sicherte ihr für lange Zeit das politische Übergewicht. Anfangs war diese Partei sehr gemäßigt, was ihre Beliebtheit in einem ganz katholischen Lande erklären kann. Aber bald rissen extreme Elemente die Führung an sich. Nach und nach neigte sich der Liberalismus zum Radikalismus hin[2]. Bereits im Jahre 1834 hatten einige Liberale die freie Hochschule von Brüssel eigens zur Verbreitung freidenkerischer Anschauungen ins Leben gerufen. Als nun später die liberale Partei sich in der Regierung festgesetzt hatte, ward ihre Haltung immer religionsfeindlicher, wenn sie auch versuchte, ihre Politik unter dem Deckmantel der „Toleranz, Freiheit, Unabhängigkeit der Staatsgewalt" u. a. m. zu verbergen. Um den Einfluß der freien Schulen zu brechen, vermehrte sie die Athenäen (Gymnasien) und die vom Staate abhängigen Mittelschulen und unterdrückte in ihnen den

[1] Die genaue Zahl ist nicht zu ermitteln, da die offizielle Statistik darüber keinen Aufschluß gibt. In Belgien ist nämlich niemand verpflichtet, seine Religion anzugeben. Man würde es als eine Taktlosigkeit und einen Eingriff in die Gewissensfreiheit ansehen, wollte der Staat darüber Erkundigungen einziehen.

[2] In einem Artikel der Revue générale (April 1914) weist Woeste auf den Einfluß hin, der in religiöser Hinsicht von den Flüchtlingen ausging, die nach dem Staatsstreich vom 2. Dezember 1851 sich in Brüssel niedergelassen hatten.

Religionsunterricht; ſie beſchränkte die Freiheit der Schenkungen, um der Kirche den Einfluß, der ihr aus den caritativen Stiftungen erwuchs, zu entziehen; in den Gemeinden, wo ſie die Macht beſaß, ſtellte ſie indifferente oder der Religion feindlich geſinnte Lehrer an; endlich zwang ſie durch das Geſetz vom Jahre 1879 allen Gemeinden die neutrale Schule auf.

Die liberale Partei hatte in religiöſer Hinſicht ſo vorgearbeitet, daß der aufkeimende Sozialismus in den liberalen Herrſchaftsgebieten bereitwillige Aufnahme fand. Dieſer begriff auch ſofort, daß „das größte Hindernis für die Verwirklichung des Sozialismus in der Religion liege“ [1]. Die Sozialiſten ſtrebten demnach im Verein mit den Liberalen die Entchriſtlichung des Landes an. Dieſe beiden Parteien, deren Führer der Freimaurerei angehören, reichen ſich auch jetzt noch die Hand, wenn es gilt, gegen die Religion Stellung zu nehmen. Der letzte Akt dieſer Vereinbarung war die Kundgebung vom 15. Auguſt 1911 und das im Hinblick auf die Wahlen von 1912 gegen den Schulentwurf abgeſchloſſene Kartell. Die Notwendigkeit, den Liberalen Widerſtand zu leiſten, zeitigte die Bildung der katholiſchen Partei Belgiens. In ihrem Urſprung — und im weſentlichen iſt es ſo geblieben — war ſie eine Partei der religiöſen Verteidigung auf dem Boden der Verfaſſung. Daher ihr Name: „Katholiſch-konſtitutionelle Partei“. Sie will jedem und insbeſondere der Kirche den uneingeſchränkten Gebrauch der durch die Verfaſſung verbürgten Freiheit ſichern.

Dieſer kurze Abriß der Geſchichte erklärt, warum die Belgier — mögen ſie auch faſt alle katholiſch getauft ſein — in zwei feindliche Lager geſchieden ſind [2]; er erklärt auch, warum in Belgien die Parteibildung und Parteipolitik mehr als anderswo durch die religiöſe Stellungnahme bedingt ſind [3].

Es wäre indes voreilig zu folgern, daß die relative Stärke der Parteien genau den religiöſen Verhältniſſen des Landes entſpreche. Denn außer den religiöſen Fragen weiſen die Programme der Parteien noch andere Differenzpunkte

---

[1] „La principale entrave à la réalisation du socialisme est la religion“ (E. Vandervelde in Le Peuple, 20. September 1894).

[2] Wir ſkizzieren hier nur die Hauptzüge dieſer Entwicklung und erwähnen nur jene Urſachen des zunehmenden Unglaubens, die Belgien eigen ſind. Die wirtſchaftlich-ſoziale Umwälzung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die Anſammlung der Bevölkerung in den Städten, der Bruch mit dem Althergebrachten, der ſchnell erworbene Reichtum, die Sucht nach Vergnügen, die Paſſivität mancher Katholiken und die allzu langſame Anpaſſung der religiöſen und ſozialen Einrichtungen an die neuen Verhältniſſe — alle dieſe Urſachen bewirkten in allen Ländern einen religiöſen Niedergang und erleichterten das Werk der religionsfeindlichen Parteien.

[3] In Belgien iſt die Bedeutung des Namens „Katholik“ verſchieden von der in Deutſchland üblichen. In Deutſchland bezeichnet „katholiſch“ die Konfeſſion im Unterſchied von „proteſtantiſch“ oder „jüdiſch“. In Belgien, wo es nur wenige Proteſtanten und Juden gibt, hat „Katholik“ mehr einen politiſchen Sinn und bedeutet den Gegenſatz zu liberal und ſozialdemokratiſch.

auf. Sodann spielt der persönliche Einfluß der Führer eine große Rolle. Einer Partei, die sich wie der Liberalismus entwickelt hat, bleiben viele Anhänger aus Überlieferung treu, die keineswegs alle Anschauungen der neuen Führer teilen. Endlich ist der Parteigeist bei uns so stark entwickelt, daß sich viele Leute aus Parteidisziplin gewissen Maßnahmen fügen, die sie persönlich mißbilligen. So wird es erklärlich, daß gute Katholiken, die ihren religiösen Pflichten gewissenhaft nachkommen, dennoch den Liberalen oder Sozialdemokraten ihre Stimme geben.

Mehr noch als in andern, muß man in Schulfragen zwischen der politischen Betätigung der Wähler und ihrer persönlichen Handlungsweise unterscheiden, oder genauer, zwischen den persönlichen Anschauungen der Wähler und der Politik der Abgeordneten. Folgender Fall ist geradezu typisch. Das Schulgesetz von 1895 schreibt für die Volksschulen den Religionsunterricht vor, gibt aber den Eltern das Recht, für ihre Kinder Befreiung von diesem Unterricht zu fordern. Nun stimmt fast die Hälfte der belgischen Wähler für Liberale und Sozialisten, die Gegner des religiösen Unterrichts sind, aber doch kommt auf 30 Wähler kaum einer, der seine Kinder von diesem Unterrichte befreit wünschte[1]. Ja noch mehr; sogar in den religiös gleichgültigsten Gegenden des Landes geben viele Eltern, die selbst am religiösen Leben sich nicht beteiligen, der katholischen Schule gegenüber der neutralen den Vorzug. Die belgische Bevölkerung in ihrer überwiegenden Mehrheit wünscht also oder nimmt wenigstens bereitwillig eine Volksschulerziehung an, die auf der Religion fußt; aber fast die Hälfte der Wähler gibt ihre Stimme solchen Abgeordneten, die dem Lande die neutrale Schule aufdrängen wollen. Daraus folgt, daß, wenn die Schulfrage ohne das Eingreifen der Parteien direkt durch die Familienväter entschieden worden wäre, die Lösung leicht gewesen und unbedingt zugunsten der religiösen Erziehung ausgefallen wäre. Aber in Wirklichkeit muß die Schulfrage durch die Kammern und die Gemeinderäte entschieden werden. Daher die Schwierigkeit, eine Einigung zu erzielen, und daher die politische Erregung, die nicht immer vom Volke geteilt wird[2]. Daher auch die verwickelten Lösungen, zu denen man im Laufe der Zeit greifen mußte.

---

[1] Am 31. Dezember 1906 wurden 22329 „Dispensierte" auf 875000 Kinder in den unter das Gesetz fallenden Schulen gezählt. Am gleichen Datum waren in der Provinz Limburg nur 3 „Dispensierte", obgleich dort etwa 15000 Wähler für die religionsfeindlichen Parteien stimmten.

[2] Dies war auch beim gegenwärtigen Schulgesetz der Fall. Liberale und Sozialisten haben alles versucht, um ihre Wähler gegen das Gesetz aufzuhetzen. Was sie in den Jahren 1911 und 1912 beim Gesetzentwurf Schollaerts erreicht haben, ist auf eine verlogene Kampagne zurückzuführen. Sie behaupteten, durch den Entwurf solle der öffentliche Unterricht beseitigt und 20 Millionen den Klöstern geschenkt werden. Bei den Wahlen 1912 geschlagen, nahmen sie zu allen Hetzmitteln ihre Zuflucht. Doch während die parlamentarische Minderheit sich in der Kammer ereiferte, blieben die liberalen und sozialistischen Wähler vollständig teilnahmlos.

Der Übersicht halber geben wir die folgenden Ausführungen in drei Abschnitten:

I. Die bisherige Schulgesetzgebung.

II. Die Nachteile des bisherigen Rechtszustandes.

III. Die durch das neue Gesetz eingeführten Reformen.

I. Die bisherige Schulgesetzgebung.

Das heutige belgische Schulsystem ist nicht aus einer Theorie herausgearbeitet, sondern das Produkt einer allmählichen Entwicklung, die sich den tatsächlichen Verhältnissen anpaßte. Man könnte das System mit einem Baume vergleichen, dessen Doppelstamm zwei Kronen trägt, und der Jahre hindurch ungeschickten und gewalttätigen Eingriffen preisgegeben war. Als er später unter die Axt kundiger Arbeiter kam, konnten ihm diese weder einen einheitlichen Stamm noch eine regelrechte Krone geben. Sie mußten sich darauf beschränken, die abgestorbenen Zweige zu entfernen, dem Laube Luft und Licht und neue Lebenssäfte dem ganzen Geäst zuzuführen. Die Grundprinzipien der heutigen Organisation finden sich in der Verfassung vom Jahre 1830 und im Gesetze vom Jahre 1842. Die belgische Verfassung stellte die Unterrichtsfreiheit als Grundgesetz auf, sah aber zugleich die Einführung des öffentlichen Unterrichts vor[1]. Im Jahre 1842 nahmen dann die Kammern das erste Volksschulgesetz an. Durch dieses Gesetz wurde ein Weg eingeschlagen, den wir im Laufe der Zeit nur mit unendlicher Mühe und nur zum Teil verlassen konnten.

Wir fassen die Hauptbestimmungen des Gesetzes in folgende fünf Abschnitte zusammen: Gründung, Leitung, Lasten, religiöser Charakter der Volksschulen, Ausbildung der Lehrer.

1. Gründung und Einteilung der Volksschulen. Jede Gemeinde ist verpflichtet, wenigstens eine Schule zu unterhalten. Diese Schule ist eine offizielle oder öffentliche, es sei denn, daß die Gemeinde eine oder mehrere freie Schulen vorfindet, die den Bedürfnissen der Bevölkerung genügen und die vom Gesetze festgelegten Bedingungen erfüllen. In diesem Falle kann die Gemeinde statt der Neugründung auf eigene Kosten einige oder mehrere freie Schulen „adoptieren“[2]. Demnach gibt es dreierlei Schulen[3]: freie, d. h. private Schulen, offizielle oder kommunale Schulen, adoptierte Schulen. Diese drei Schulgattungen bestehen noch heute.

2. Leitung. a) Die offiziellen Schulen unterstehen im Prinzip der Leitung der Gemeinde, die ihre Zahl und ihren Umfang bestimmt, den Unterrichts-

---

[1] Im Sinne des Gesetzgebers sollte der öffentliche Unterricht den privaten Unterricht nur im Notfalle ergänzen. Aber diese „Ergänzungsrolle“ ist in der Verfassung nicht ausdrücklich festgelegt.

[2] Die Bestimmung lautete im Gesetz von 1842 (Art. 3): „pourra être autorisée à adopter“, im Gesetz von 1884 (Art. 1) dagegen: „peut adopter“.

[3] Das Gesetz von 1842 nahm überdies noch die Gründung von bloß inspizierten und vom Staate ins Leben gerufener Musterschulen in Aussicht. Diese Typen sind verschwunden. Dagegen brachte das Gesetz von 1895 die sogenannten „adoptablen“ Schulen, auf die wir später zurückkommen werden.

plan festlegt und begrenzt, den Unterricht überwacht und — was wesentlich ist — die Lehrpersonen anstellt. Die offizielle Schule ist also Gemeindeschule. Das Gesetz zieht nur den allgemeinen Rahmen: Minimum der Schulen, Minimum des Unterrichtsstoffes, Minimum der Lehrervorbildung, Minimum der an sie zu zahlenden Gehälter usw. Der Regierung sind nur das Inspektionsrecht und gewisse disziplinarische Maßnahmen vorbehalten.

b) Die adoptierten Schulen erkennen den Lehrplan und das Inspektionsrecht des Staates an. Im übrigen unterstehen sie ihren Gründern, die auch die Lehrer anstellen.

c) Die freien Schulen sind völlig unabhängig[1].

3. Finanzielle Lasten. Die kommunalen und adoptierten Schulen müssen von der Gemeinde unterhalten werden. Die Gemeinde erhält aber Zuschüsse von der Provinz und dem Staat. Die freien Schulen erhalten keine Unterstützung aus öffentlichen Mitteln. Abgesehen von einigen unwesentlichen Ausnahmen trifft dies auch heute noch zu.

4. Religion. Der katholische Religionsunterricht ist in allen kommunalen und adoptierten Schulen obligatorisch. Nach dem Gesetz vom Jahre 1842 konnten nur die „Dissidenten" davon befreit werden, d. h. nach der damaligen Anschauung diejenigen, welche sich zu einer andern positiven Religion bekannten, also die Protestanten und Juden. Für die Rationalisten war im Gesetze von 1842 keinerlei Ausnahme vorgesehen.

Ferner sollte der gesamte Unterricht sowie die Erziehung religiös sein[2]. Die geistliche Obrigkeit hatte die Leitung des Religionsunterrichts; sie mußte befragt werden über die Wahl der Schulbücher und die Anstellung der Lehrer; sie besaß auch das Recht, in der Schule Inspektionen vorzunehmen. Diese Bestimmungen, die an und für sich vorzüglich waren, entbehrten leider jeglicher Sanktion. Wenn die Gemeinde oder die Regierung sich über sie hinwegsetzten, hatte die Kirche kein wirksames Mittel gegen die Gesetzesverletzung[3].

5. Hinsichtlich der Ausbildung der Lehrer sind vor dem Gesetze die Diplome der freien Präparandenschulen denen der offiziellen gleichwertig. Die Gemeinden können ihre Lehrer aus den Schülern beider Vorbildungsschulen wählen. Diese Bestimmung ist auch in das gegenwärtige Gesetz übergegangen.

Greift man die zwei wesentlichen Merkmale der durch das Gesetz von 1842 geschaffenen Schulverfassung heraus, so erkennt man zugleich die beiden großen Mängel des Gesetzes.

---

[1] Das Schulgesetz von 1842 erwähnt die freien Schulen nicht. Diese sind nach der Verfassung unabhängig. Wir führen sie hier nur an, um ein vollständiges Bild zu geben.

[2] Für die spätere Entwicklung des Liberalismus ist es bedeutsam, daß im Jahre 1842 alle Liberalen — auch jene, die nicht für das Gesetz stimmten — über die Notwendigkeit der religiösen Grundlage für die Volkserziehung einig waren.

[3] Seit 1895 steht der Religionsunterricht auf dem Lehrplan aller Schulen; doch kann jeder Familienvater seine Kinder davon befreien. Schon bei Anwesenheit nur eines „Dispensierten" in der Klasse muß der gesamte Unterricht neutral sein; die Geistlichkeit hat dann ein Inspektionsrecht lediglich für den Moral- und Religionsunterricht.

Erstens stieß das Gesetz praktisch das von der Verfassung gewährleistete Verhältnis zwischen dem privaten und dem offiziellen Unterricht um. Der private Unterricht wurde zurückgedrängt. Das Gesetz unterstützte nämlich in weitgehendem Maße den öffentlichen Unterricht durch Zuschüsse der Gemeinden, der Provinzen und des Staates, während es für den privaten Unterricht nichts beisteuerte.

Zweitens stellte es in religiöser Hinsicht ein einförmiges System auf und übertrug der öffentlichen Gewalt die Befugnis, über den religiösen und moralischen Charakter der öffentlichen Schule zu entscheiden. Man hätte vielmehr das System so gestalten sollen, daß es den Wünschen der Eltern Rechnung getragen hätte, und nicht zur Unterdrückung eines bedeutenden Teiles der Bevölkerung durch eine politische Mehrheit mißbraucht werden konnte.

Dieser doppelte im Jahre 1842 begangene Irrtum ist übrigens erklärlich. Für die damalige Zeit war das Gesetz gut. Die Bevölkerung war einig über den religiösen Charakter der Schule; die politische Macht lag bei einer wirklich gemäßigten Regierung, und in Kammern und Parteien stand eine Einigungspolitik auf der Tagesordnung. Man hatte sich gegenseitig Konzessionen gemacht, indem die Katholiken die öffentliche Schule annahmen, die Liberalen das Prinzip der religiösen Erziehung. So durfte man die berechtigte Hoffnung hegen, daß das Gesetz im Sinne seiner Urheber ausgeführt würde[1].

Aber es sollte der Tag kommen, da die religiösen Streitigkeiten im Lande sich verschärften und extreme Parteien die öffentliche Macht an sich rissen. Man mußte sehen, wie liberale Gemeinden irreligiöse Lehrer anstellten, verdächtige Lehrbücher einführten und tatsächlich ihre religiösen Schulen zu neutralen umgestalteten. Die liberale Regierung ließ alles ruhig geschehen, wenn sie nicht unter der Hand diese Bestrebungen unterstützte. So war die Gefahr groß, daß die öffentlichen Schulen zu einem Werkzeuge der Entchristlichung wurden, während die ganze Last des religiösen Unterrichts die freien Schulen traf, die nur sehr schwer der Konkurrenz der Gemeindeschulen gewachsen sein konnten. Die Mängel des Gesetzes von 1842 traten nach und nach zutage. Anstatt ihnen abzuhelfen, verschlimmerte sie noch das Gesetz von 1879 und dehnte ihre Wirkungen auf das ganze Land aus[2]. Das Gesetz von 1884 verringerte zwar die Mißstände, nahm

---

[1] Das Schulgesetz von 1842 wurde in der Kammer und im Senat fast einstimmig angenommen.

[2] Das Unglücksgesetz von 1879 wirkte besonders verhängnisvoll in den Gegenden, in denen der Glaube nicht mehr lebendig war. Es verbreitete die Gottlosigkeit und schuf ganze Generationen von Ungläubigen. Dadurch wurde auch der religiös-politische Zwiespalt vertieft. Anderseits rüttelte es die Katholiken zur Verteidigung ihrer Schulen auf, und gegen die von den Bischöfen verurteilten Gemeindeschulen wurden viele freie Schulen gegründet. In der kurzen Zeit von 2½ Jahren, vom 1. Juli 1879 bis 31. Dezember 1881, errichteten die Katholiken 2064 neue Schulen. Die früher bestehenden freien Schulen und die adoptierten Schulen mit einbezogen, stieg ihre Zahl auf 3494. Trotz ihrer Vermehrung verloren die Gemeindeschulen innerhalb desselben Zeitraums 233 061 Schüler und behielten nur

aber keine Neugestaltung des Systems vor. Der öffentliche Unterricht behielt das Übergewicht gegenüber dem privaten; auch die Entscheidung über den religiösen Charakter der Schule verblieb den politischen Gewalten [1].

Das Gesetz vom Jahre 1895 stellt den ersten schüchternen Versuch einer wirklichen Reform dar. Es betraf die Bestimmung des religiösen Charakters der öffentlichen Schule und die dem privaten Unterricht einzuräumenden Zugeständnisse. Von der Tatsache ausgehend, daß die große Mehrheit der Gemeinden für den religiösen Unterricht eintrat [2], nahm das Gesetz die Religion in den Lehrplan aller Gemeindeschulen auf und stellte auch das Aufsichtsrecht des Klerus über den Moral- und Religionsunterricht wieder her. Es trägt aber auch dem inzwischen eingetretenen Wechsel in den religiösen Anschauungen Rechnung, indem es, um die Gewissensfreiheit der ungläubigen Familien zu schonen, die Dispense vom Religionsunterricht vermehrt. Diesem Zweck dienen folgende Bestimmungen:

a) Das Aufsichtsrecht des Klerus beschränkt sich auf den Religions- und Moralunterricht. Der übrige Unterricht, die Wahl der Schulbücher und die Anstellung der Lehrer sind seiner Kontrolle entzogen.

b) Jeder Familienvater kann durch eine einfache Erklärung seine Kinder vom Religionsunterricht befreien.

c) Um diese Befreiung zu erleichtern, soll der Religionsunterricht in der ersten oder letzten halben Stunde des Vor- oder Nachmittags erteilt werden.

d) Der Lehrer ist nicht verpflichtet, den Religionsunterricht zu erteilen. Das Gesetz bestimmt: „Die Geistlichen der verschiedenen Konfessionen werden ersucht, in den Volksschulen, die den Bestimmungen des vorliegenden Gesetzes unterworfen sind, den Moral- und Religionsunterricht zu erteilen oder diesen unter ihrer Aufsicht erteilen zu lassen entweder durch den Lehrer, wenn dieser hierin einwilligt, oder durch eine andere dem Gemeinderat genehme Person."

e) Ein Ministerialerlaß vom 1. Oktober 1895 verfügt, daß, wenn in einer Klasse auch nur ein Schüler vom Religionsunterricht befreit ist, der Lehrer im übrigen Unterricht vollste Neutralität zu wahren hat.

f) Endlich unterstützt der Staat in gleicher Weise die adoptablen Schulen, mögen sie katholisch oder rationalistisch sein.

---

294 356 gegen 455 000 Schüler der freien Schulen. Ein System, das nur die öffentlichen Schulen begünstigte, und die neutrale Schule einer Bevölkerung aufzwang, die zur Verteidigung der religiösen Schule solcher Opfer fähig war, mußte von der Mehrheit der Bevölkerung als ein schreiendes Unrecht empfunden werden.

[1] Wir stellen lediglich die Tatsache fest. Es muß aber anerkannt werden, daß die damaligen politischen Verhältnisse etwas Besseres nicht erlaubten. Die Lage des Ministeriums war noch wenig gefestigt. Ferner hatten die Katholiken das Gesetz von 1879 im Namen der „Gemeindeautonomie" bekämpft; die Vorrechte, die sie dem Staate nahmen, übertrugen sie demnach den Gemeinden und nicht den Eltern.

[2] Das Gesetz von 1884 hatte den Gemeinden das Recht eingeräumt, über den religiösen Unterricht in ihren Schulen zu entscheiden. Demgemäß hatten die Gemeinden in 5625 von 5778 ihnen unterstehenden (kommunalen oder adoptierten) Schulen den Religionsunterricht in den Lehrplan aufgenommen.

Dieſe Beſtimmungen waren an ſich ſehr bedauerlich. Sie bewieſen von neuem die Unmöglichkeit, Familien mit entgegengeſetzten religiöſen Anſchauungen durch einen Einheitstypus der öffentlichen Schule zu befriedigen. Denn was kam in Wirklichkeit dabei heraus? In ſämtlichen Gemeinden mit gemiſchter Bevölkerung, auf die ſich die erwähnten Beſtimmungen beziehen — und dieſe Gemeinden ſind wenn nicht die zahlreichſten, doch die wichtigſten des Landes, nämlich alle Großſtädte (Brüſſel, Antwerpen, Gent, Lüttich) und die Mehrzahl der Induſtriezentren —, erhalten die Anhänger des neutralen Unterrichts die Oberhand; dagegen werden die Anhänger des religiöſen Unterrichts geopfert. Die Freidenker können ihre Kinder vom Religionsunterricht beliebig befreien. Die katholiſchen Kinder erhalten allerdings — wenigſtens theoretiſch — Religions- und Moralunterricht. Aber a) wenn in einer Klaſſe auch nur ein dispenſierter Schüler iſt, muß der geſamte Unterricht neutral geſtaltet werden. Dies ſcheint faſt unglaublich, entſpricht aber den Tatſachen und bildet nur eine logiſche Folge des Syſtems. b) Der Lehrer kann notoriſcher Freidenker, Freimaurer oder Sozialiſt ſein. Seine Anſtellung hängt ausſchließlich von der Gemeinde ab. Die liberalen und ſozialiſtiſchen Gemeinden tragen kein Bedenken, Lehrer anzuſtellen, die ihre Anſchauungen teilen. Einige gehen ſogar ſo weit, daß ſie jeden Lehrer, der in katholiſchen, ja ſelbſt in ſtaatlichen Präparandenſchulen ausgebildet iſt, prinzipiell ablehnen und nur Schüler der freidenkeriſchen Vorbildungsanſtalten als Lehrer anſtellen. Wie aber der Lehrer, ſo die Schule! c) In vielen Gemeinden wird der Religionsunterricht nicht erteilt oder — was noch ſchlimmer iſt — ſchlecht erteilt. Der Lehrer will nicht, der Pfarrer kann nicht[1]; ein Vertreter findet ſich nicht, oder er wird von der Gemeinde nicht beſtätigt. Manchmal nimmt der Lehrer den Auftrag an, lediglich um in dem Unterricht ſeine verkehrten Anſichten zu verbreiten.

Dieſe Beſtimmungen des Geſetzes von 1895 bleiben auch von dem neueſten Schulgeſetze unberührt. Die Gründe für ihre Beibehaltung ſind folgende: Zunächſt wäre eine wirkſame Änderung nicht möglich, ohne das Schulſyſtem von Grund aus umzugeſtalten und bei den Gegnern die ſchärfſte Oppoſition zu erregen. Übrigens kann dieſen Bedenken in ganz einfacher Weiſe abgeholfen werden.

---

[1] In den großen Gemeinden iſt der Klerus ſehr beſchäftigt. Oft iſt es ihm unmöglich, ſich dem geſetzlich feſtgelegten Stundenplan anzupaſſen, der für den Religionsunterricht die erſte oder letzte halbe Stunde des Vor- und Nachmittags vorſieht; bisweilen beſitzt er auch nicht die pädagogiſchen Eigenſchaften, um unter ſo außerordentlich ungünſtigen Verhältniſſen mit Erfolg zu wirken. Der Religionsunterricht iſt fakultativ, die Schüler ſind oft dem Geiſtlichen feindlich geſinnt, beſonders in Klaſſen, in denen der Lehrer den Prieſter nicht unterſtützt oder gar die Religion und den Prieſter lächerlich macht. In gewiſſen Fällen hat der Prieſter ſogar ſeine Mitarbeit zu verſagen, wenn nämlich die Schule dermaßen iſt, daß er den Kindern deren Beſuch verbieten muß. Wie könnte er da, ohne Ärgernis zu erregen, noch Religionsunterricht erteilen? — Vgl. darüber P. Verhaegen, Les ravages de l'École neutre en Hainaut, beſ. S. 27—49.

In den Gemeinden, die gute Lehrer anstellen, und in denen kein Schüler vom Religionsunterricht befreit ist, sind die Gemeindeschulen gut; in den andern Gemeinden, in denen die Katholiken auf die Kommunalschulen keinen Einfluß haben, kann man zufrieden sein, wenn die Katholiken freie Schulen errichten können. Stehen genügend Mittel zur Verfügung, um freie Schulen in liberalen und sozialistischen Gemeinden zu gründen, so wird dadurch der Schulfrage selbst, wie sie sich in Belgien darbietet, — ohne etwas an dem bestehenden Rechtszustande zu ändern und ohne irgendeine berechtigte Empfindlichkeit zu verletzen — eine politisch annehmbare Lösung gesichert. In den liberalen und sozialistischen Gemeinden bestanden zwar auch bisher freie Schulen, die aber, obgleich sie allen Bestimmungen der Adoption genügten, von den Gemeinden nicht adoptiert wurden; daher der Name adoptabel. Diese Schulen ermangelten der Mittel und waren somit in ihrer Entwicklung gehemmt. Und doch hätten diese Schulen billigerweise von den Gemeinden eine Unterstützung erwarten können. Denn da die öffentlichen Schulen aus den Gemeindemitteln erhalten werden, müssen die Katholiken zwar zu deren Unterhalt beisteuern, ohne für ihre Schulen irgendeine Unterstützung als Gegenleistung zu empfangen. Man hätte nun auf die Gemeinden einen gesetzlichen Zwang ausüben können, die adoptablen freien Schulen auch wirklich zu adoptieren, wo die Bedürfnisse der Bevölkerung es erheischten. Aber dieser Zwang hätte viele Konflikte hervorgerufen. Man wählte daher einen Mittelweg. An Stelle der Gemeinden sollte der Staat den freien Schulen helfen. Dieser Weg war bereits vorgezeichnet, und ähnliche Präzedenzfälle lagen vor. Der Staat unterstützte schon eine Menge von Stiftungen und Einrichtungen wegen ihrer Verdienste um das öffentliche Wohl; er sollte vom gleichen Standpunkte aus den freien Schulen eine Unterstützung zuwenden, vorausgesetzt, daß diese die verlangten Garantien bieten und eine gewisse Kontrolle annehmen würden.

Das Gesetz von 1895 führte also in das Schulwesen ein neues Prinzip ein. Da der Elementarunterricht im öffentlichen Interesse liegt, und eine große Zahl von Familien die freien Schulen den öffentlichen vorziehen, unterstützt der Staat alle Schulen, die für eine gute Organisation Gewähr leisten und die nationalen Einrichtungen in Ehren halten, d. h. die kommunalen, adoptierten und adoptablen Schulen [1].

Diese Regelung bedeutete einen Fortschritt. Aber die Anwendung entsprach nicht den Erwartungen. Die Zuschüsse fielen sehr spärlich aus, und drei Vorteile blieben den Gemeindeschulen vorbehalten. Diese erhielten auch für die erste Einrichtung Unterstützungen, die weder den adoptierten noch den adoptablen Schulen zuteil wurden. Die vom Gesetze des Jahres 1895 vorgesehenen Unterstützungsgelder mußten erhöht werden, falls die Gemeindeschulen nach der neuen

[1] Der Artikel 6 B bestimmte: „A partir de l'exercice 1896, un crédit voté annuellement par la Législation en faveur du service ordinaire de l'instruction primaire sera réparti entre les écoles communales, les écoles adoptées et les écoles réunissant les conditions légales de l'adoption. Les règles de répartition seront communes aux trois catégories d'écoles."

Verteilungsnorm weniger erhalten hätten, als sie früher bekamen; endlich wurden die kommunalen Schulen allein von den Gemeinden und den Provinzen unterstützt.

* * *

Dies war die Schulverfassung, wie sie in Belgien bis zum Jahre 1914 bestand. Bevor wir zu ihrer Kritik übergehen, geben wir einen zusammenfassenden Überblick und einige Tabellen zur Veranschaulichung.

In Belgien bestehen Volksschulen verschiedener Art.

1. Gemeindeschulen sind diejenigen, welche die Gemeinden in dem gesetzlich festgelegten Rahmen unter der Kontrolle des Staates und mit Zuschüssen des Staates und der Provinzen gründen, unterhalten und leiten. Die Anstellung der Lehrer steht den Gemeinden zu. Die Hauptbestimmungen des Gesetzes beziehen sich auf den Religionsunterricht, den unentgeltlichen Unterricht, das Mindestmaß des Lehrstoffes und das Mindestgehalt der Lehrer. Der Zuschuß des Staates betrug im Jahre 1911[1] 9 270 000 *Fr.* für 4684 Gemeindeschulen mit 11 961 Klassen und 514 651 Schülern; die Provinzen steuerten ca 800 000 *Fr.* bei. Am 31. Dezember 1911 waren 28 304 Schüler vom Religionsunterricht befreit. Diese Schüler gehörten 3877 Klassen an, in denen insgesamt 159 743 Schüler waren. Außerdem war in 1964 Klassen mit 67 242 Schülern der Religionsunterricht nicht geregelt. Demnach erhielten 28 304 + 67 242 = 95 546 Schüler keinen Religionsunterricht, und in 5841 Klassen mit 226 985 Schülern war der profane Unterricht und die Erziehung neutral[2]. In 6120 Klassen erhielten 287 666 Schüler religiösen Unterricht und religiöse Erziehung.

2. Adoptierte Schulen sind Privatschulen, die aber, weil sie den gesetzlich vorgeschriebenen Unterrichtsplan annehmen, den bedürftigen Schülern unentgeltlichen Unterricht gewähren, dem Lehrpersonal das vorgeschriebene Mindestgehalt zahlen und das Kontrollrecht des Staates anerkennen, von den Gemeinden als Gemeindeschulen übernommen sind. Die Anstellung der Lehrer steht den Leitern dieser Schule zu. Die Lasten werden von den Gemeinden getragen, denen aber Zuschüsse des Staates und der Provinzen zur Verfügung stehen. Diese Beiträge des Staates bezifferten sich im Jahre 1911 auf 2 976 000 *Fr.*, die der Provinzen auf ca 362 000 *Fr.* für 1601 adoptierte Schulen mit 4727 Klassen und 238 770 Schülern.

3. Adoptable Schulen sind Privatschulen, die zwar alle Bedingungen der „Adoption" erfüllen, von den Gemeinden aber nicht übernommen sind. Auch diese Schulen werden seit 1895 vom Staate unterstützt. Sie behalten das Anstellungsrecht der Lehrer und die gleiche Unabhängigkeit unter denselben Bedingungen, wie dies bei den adoptierten Schulen der Fall ist. Die Höhe der Staatsbeiträge betrug im Jahre 1911 2 631 028 *Fr.* für 1305 adoptable Schulen mit 4393 Klassen und 181 409 Schülern. Sämtliche adoptable Schulen sind katholisch.

---

[1] Die obigen Angaben berücksichtigen nicht die Änderungen und Erhöhungen der Zuschüsse seit 1911. Diese Änderungen bildeten den ersten Schritt für die Reform des Jahres 1914. Der Klarheit halber lassen wir diese Übergangsperiode von 1911 bis 1914 außer Betracht.

[2] Bei Gegenwart nur eines „Dispensierten" muß eben der gesamte Unterricht der Klasse neutral sein.

4. Freie Schulen im strengen Sinne des Wortes sind reine Privatschulen ohne irgendwelche öffentliche Unterstützung. Diese Schulen zählten im Jahre 1911 ca 55000 Schüler.

Über die Zahl der Schulen, Klassen und Schüler, die Höhe des Zuschusses, die Zusammensetzung des Lehrpersonals der vier Schularten im Jahre 1911 gibt folgende Tabelle Aufschluß:

		Gemeinde-Schulen	Adoptierte Schulen	Adoptable Schulen	Freie Schulen	Insgesamt
Zahl der Schulen		4684	1601	1305	?	7590
Zahl der Klassen[1]	Knaben	6517	1583	1521	?	9621
	Mädchen	4128	2589	2344	?	9061
	Gemischt	1316	555	528	?	2399
	Zusammen	11961	4727	4393	?	21081
Zahl der Schüler		514651	238770	181409	ca 55000	989830
		Fr.	*Fr.*	*Fr.*	*Fr.*	*Fr.*
Höhe des Zuschusses von seiten	des Staates	9270000	2976000	2680000	0	14926000
	d. Provinzen[2]	800000 (?)	363000 (?)	0	0	1163000
	Zusammen	10070000	3339000	2680000	0	16089000
Zuschuß auf eine Klasse		842	706	610	0	
Die übrigen Ausgaben werden gedeckt durch		die Gemeinden	die Gemeinden u. Gründer[3]	die Gründer	die Gründer	
Zusammensetzung des Lehrpersonals:						
Lehrer	Laien	7392	925	678	?	8995
	Ordensleute	11	303	644	?	958
Lehrerinnen	Laien	4477	446	910	?	5833
	Ordensschwestern	444	3181	2372	?	5997
Zusammen	Laien	11869	1371	1588	?	14828
	Ordenspersonen	455	3484	3016	?	6955
Gesamtzahl des Personals		12324	4855	4604	?	21783

[1] Im Durchschnitt haben die Gemeindeschulen 2,5 Klassen pro Schule, die adoptierten 2,9, die adoptablen 3,3.

[2] Der Staat und die Provinzen tragen zusammen beinahe die Hälfte der Ausgaben des öffentlichen Volksschulunterrichts in den kommunalen, adoptierten und adoptablen Schulen.

[3] Die Gründer der adoptierten Schulen tragen die Kosten der ersten Einrichtung: die Ausgabe für Grundstück, Gebäude, Mobiliar und bisweilen auch einen Teil der Unterhaltungs- und Betriebskosten; dies hängt von ihrer Vereinbarung mit der Gemeinde ab.

Aus dieser Tabelle ergeben sich einige wichtige Folgerungen:

1. Die Familien bevorzugen vielfach die Privatschulen, so daß fast die Hälfte der Kinder (475179 gegen 514651) Privatschulen (freie, adoptable und adoptierte Schulen) besuchen, obwohl die Lasten dieser Schulen größtenteils von ihren Gründern zu tragen sind. Die Gemeindeschulen haben nur etwas mehr als die Hälfte der Schüler, trotzdem sie auf Kosten der öffentlichen Behörde errichtet und vollständig unterhalten werden[1]. Sie kosteten im Jahre 1911 dem Staate und den Provinzen 10 Millionen und den Gemeinden annähernd 15 Millionen[2].

[1] Einige Schüler zahlen allerdings ein Schulgeld; aber die Gesamtsumme der im Jahre 1910 entrichteten Schulgelder betrug nur 0,89 % der Ausgaben.

[2] Die im Jahre 1911 für die Deckung der Schullasten erforderlichen öffentlichen Gelder bezifferten sich im ganzen auf ungefähr 33 Millionen *Fr.*

2. In finanzieller Hinsicht ergibt sich, daß die Erziehung der Hälfte sämtlicher Kinder des Landes — nämlich derjenigen, die in den Gemeindeschulen unterrichtet werden — den öffentlichen Behörden 25 Millionen kostete; die Erziehung der andern Hälfte — nämlich der Kinder, die in den Privatschulen erzogen werden — kostete den öffentlichen Behörden nur 8 Millionen. Die öffentlichen Behörden haben also ein großes Interesse daran, die Vermehrung der Privatschulen zu fördern.

3. In religiöser Hinsicht ist folgendes zu bemerken:

a) Die Privatschulen für Knaben sind weniger zahlreich als die Privatschulen für Mädchen. Es bestehen nur 3104 adoptierte und adoptable Schulen für Knaben gegen 4935 für Mädchen. Die Mitglieder der weiblichen Orden, die sich dem Lehramt widmen, sind eben zahlreicher als die der männlichen Orden. Fast alle Gemeinden wollen eine Gemeindeschule haben, aber viele schrecken vor den Lasten zweier Schulen zurück. Deshalb errichten sie eine Gemeindeschule für Knaben und adoptieren eine Mädchenschule.

b) Der gesamte Unterricht in den freien, adoptierten und adoptablen Schulen ist ausgesprochen katholisch[1]. Beim kommunalen Unterricht kommt es auf die Person des Lehrers an. Wo der Lehrer ein eifriger Katholik und kein Schüler vom Religionsunterricht befreit ist, genügt die Gemeindeschule völlig den katholischen Anforderungen[2]. Diese Schulen bilden die Mehrheit. Wo aber eine dieser beiden Bedingungen nicht zutrifft, ist die Schule neutral. Diese Neutralität zeigt übrigens die verschiedensten Schattierungen; in einigen Schulen geht sie bis zu offener Feindseligkeit gegen die Religion.

Es ist unmöglich, die genaue Zahl der neutralen Schulen anzugeben. Im Jahre 1911 (31. Dez.) bestanden 1964 Klassen, in denen der Religionsunterricht nicht erteilt wurde. Diese Klassen umfaßten 67 242 Schüler. Zu der gleichen Zeit bestanden 3877 Klassen, in denen der Unterricht mehr oder weniger gut geregelt war, aber wegen der Anwesenheit von „Dispensierten" der profane Unterricht und die Erziehung neutral sein mußte. Die Zahl der Schüler aus diesen Klassen betrug 159 743; die Zahl der „Dispensierten" 28 304. In den andern 5841 Gemeindeschulen konnten sämtliche Schüler religiösen Unterricht und religiöse Erziehung erhalten. In 9120 adoptierten und adoptablen Schulen mit 420 179 Kindern waren Unterricht und Erziehung ganz katholisch.

Mithin erhielten 95 546 Kinder weder religiösen Unterricht noch religiöse Erziehung. 131 439 Kinder erhielten in der Schule einen — mehr oder weniger guten — Religionsunterricht, aber ihre Erziehung war neutral. 287 666 Kinder besuchten Gemeindeschulen, in denen der Religionsunterricht im allgemeinen gut erteilt wurde und die Erziehung katholisch war. 475 179 Kinder besuchten ausgesprochen katholische Schulen. — Wenn man von Einzelheiten absieht, kann man aus dieser Aufstellung folgern, daß 762 845 Kinder eine christliche Erziehung und 226 985 eine neutrale empfingen.

---

[1] Vereinzelte Ausnahmen fallen nicht ins Gewicht.

[2] Man darf also nicht ohne weiteres die Gemeindeschule zur konfessionellen oder katholischen in Gegensatz stellen. Es wäre auch irrig, wenn man glauben würde, daß die belgischen Katholiken grundsätzlich den öffentlichen oder den kommunalen Unterricht ablehnen. Sie sind nur dort gegen die neutralen Schulen, wo die Eltern eine konfessionelle Schule wünschen.

II. Die Nachteile des bisherigen Rechtszustandes.

Gegen das oben dargestellte Schulsystem sind hauptsächlich zwei schwerwiegende Anklagen erhoben worden: es verstoße gegen die Gerechtigkeit und verletze die Freiheit.

1. Die Gerechtigkeit fordert, daß Steuern, die von allen entrichtet werden, möglichst auch allen zugute kommen. Alle Belgier zahlen zwar Steuern, aber auf dem Gebiete des Schulwesens hat nur ein Teil der Bevölkerung davon Vorteil. Denn tatsächlich kommen die Gemeindesteuern nur denen zugute, die ihre Kinder in die Gemeindeschulen schicken. Die andern zahlen zwar auch die Gemeindesteuern, mit deren Hilfe die Gemeindeschulen errichtet und erhalten werden, müssen aber obendrein die Erziehungskosten ihrer Kinder in den andern Schulen tragen; sie zahlen demnach zweimal. Die Gemeinde spricht gleichsam zu den Familienvätern: „Ihr könnt eure Kinder in die Privatschulen schicken, aber unter der Bedingung, daß ihr zugleich den Platz in der Gemeindeschule bezahlt." Dies gilt auch teilweise für die Staatssteuern. Alle entrichten Staatssteuern, aber nicht alle ziehen daraus in gleichem Maße Nutzen. Die Zuschüsse des Staates fallen bei den Gemeindeschulen reichlicher aus als bei den adoptablen Schulen. Im Durchschnitt fiel im Jahre 1911 jeder Klasse der Gemeindeschulen aus Staatsmitteln 842 *Fr.* zu[1], während jede Klasse der adoptablen Schulen nur 610 *Fr.* erhielt.

Die Liberalen und Sozialisten suchten die Kritik der Katholiken durch die Behauptung zu entkräften, daß man „unmöglich alle zufrieden stellen könne". — Aber das Gegenteil ist wahr. Das einfachste und zum Teil schon angewandte Mittel ist die staatlich unterstützte Schule, die nach dem Wunsche der interessierten Kreise katholisch oder nicht katholisch sein kann. „Unterstützt mit mehr Gerechtigkeit die adoptablen Schulen, und alle werden zufrieden sein!" — Man hat weiter behauptet: „Die neutrale Schule achtet jede Überzeugung; man sorge dafür, daß die Schule wirklich neutral sei, und sie wird jedem und allen genügen." — Abgesehen davon, daß eine wahre Neutralität in der Schule unmöglich ist, daß sie nach dem Ausspruch des französischen Ministers Viviani „eine Lüge, ein Hirngespinst, eine Ausrede, ein Vorwand, ein Vorurteil" ist, haben die Katholiken gewichtige Gründe, die neutrale Schule abzulehnen. — Endlich behaupteten die Liberalen und Sozialisten: „Die doppelten Schulen werden das Land in zwei Lager trennen." — Wer hat denn die Spaltung des Landes verursacht, wenn nicht die Liberalen und Sozialisten? Wollte man übrigens den Familienvätern das Recht absprechen, ihre Kinder nach eigenem Ermessen zu erziehen, unter dem Vorwand, daß dadurch eine Spaltung des Landes entstehe, so würde man sich eines Verstoßes gegen die Freiheit auf ihrem wichtigsten Gebiete schuldig machen. Unter den gegenwärtigen Verhältnissen wird „die moralische Einheit eines Landes

[1] Darin sind die Zuschüsse für die Gründung, die nur den Gemeindeschulen gewährt werden, nicht einbegriffen.

sicherer erreicht, wenn der Staat als Organisator auftritt und nicht als Henker der Freiheit"![1]

2. Zu dem Verstoß gegen die Gerechtigkeit kommt noch die Verletzung der Freiheit. In vielen Ortschaften sind nämlich die Familienväter gezwungen, ihre Kinder in Gemeindeschulen zu schicken, die ihren Wünschen nicht Rechnung tragen, weil freie Schulen nicht vorhanden sind.

Dieser Mangel an freien Schulen macht sich besonders in Großstädten und Industriezentren bemerkbar. Die Gründung und Unterhaltung der freien Schulen ist nämlich an diesen Orten mit außerordentlich hohen Kosten verbunden. Grundstücke und Bauten sind sehr teuer, die Steuerlast drückend, die Lehrergehälter bedeutend höher als anderswo. Überdies machen die Gemeindeschulen den freien eine übermächtige Konkurrenz: sie vermehren beständig die Zahl der Schulen, bauen herrliche Schulhäuser, wahre Schulpaläste, zahlen den Lehrern hohe Gehälter[2], liefern den Kindern nicht nur die Schulmaterialien unentgeltlich, sondern schenken ihnen auch Kleider und Nahrung und bieten ihnen während der Ferien kostenfreien See- und Landaufenthalt. Mit einem Wort, sie wenden das in Handel und Industrie bekannte Mittel der „Unterbietung" an, bis der Konkurrent völlig vernichtet ist[3]. Die katholische Opferwilligkeit mag noch so groß sein, schließlich wird der Kampf mit allzu ungleichen Waffen geführt. Das Bedauerlichste ist, daß nur die Armen unter diesen Verhältnissen leiden; denn diese sind eben auf die unentgeltliche Schule angewiesen.

Gegen solches Unrecht erhoben die Katholiken laut Einspruch; sie faßten ihre Forderungen in die Worte zusammen: Freie Schulwahl und Gleichheit der Zuschüsse.

3. Seit vielen Jahren verlangten Liberale und Sozialisten den obligatorischen Unterricht. Die Mehrheit der Katholiken war dagegen lange Zeit diesem Zwange abhold. Warum? Die Entwicklung des Volksschulunterrichts schreitet, so dachten sie, beständig und schnell vorwärts[4], ohne daß eine Verpflichtung notwendig wäre.

---

[1] „L'unité morale d'un peuple est plus sûrement réalisée lorsque l'Etat s'érige en organisateur et non en bourreau à la liberté! (Jules Roche, zitiert von Baron de Brocqueville in der Senatssitzung vom 3. April 1914).

[2] Hierdurch schadet die Konkurrenz der großen Gemeinden nicht nur den freien Schulen, sondern auch den Schulen der kleinen Gemeinden. Die Ergänzung des Lehrpersonals wird für diese von Tag zu Tag schwieriger. Die besten und strebsamsten Lehrer, die meist auch die aktivsten sind, drängen sich zu den Stellen in den Städten. Die Lehrer in den kleinen Gemeinden sind mit ihrem Lose unzufrieden und verlieren leicht auch die Liebe zu ihrem Berufe.

[3] M. Braun wies im Senat am 21. April 1914 auf das Beispiel der Gemeinde Ixelles (Brüssel) hin, deren Schulausgaben sich im Jahre 1912 auf 140 *Fr.* für jedes Schulkind beliefen.

[4] Die zuverlässigste Statistik hierüber fußt auf der Feststellung des Bildungsgrades bei den Milizsoldaten. Der Prozentsatz der ausgehobenen jungen Leute, die lesen und schreiben konnten, war folgender: 1897: 87,24; 1900: 87,99; 1905: 90,35; 1910: 91,02; 1911: 92,26.

Die Einführung des obligatorischen Unterrichts würde nur den Liberalen und Sozialisten den Weg ebnen, die nicht nur den obligatorischen Unterricht, sondern die obligatorische Schule erstreben, ja sogar von einer obligatorischen Laienschule im kirchenfeindlichen Sinne träumen[1]. Endlich widerstrebten sie dem gesetzlichen Zwang aus Rücksicht auf die Freiheit der Eltern. Dennoch siegte mit der Zeit die entgegengesetzte Auffassung. Die Entwicklung des Volksunterrichts ist zwar unbestreitbar, aber es ist unbedingt notwendig, die letzten Fortschritte zu beschleunigen und besonders der Erziehung einen größeren Umfang zu sichern. Seitdem man mit dem Plane umgeht, den Kindern unter 13 oder 14 Jahren[2] die Arbeit in den Fabriken zu verbieten und demgemäß um zwei Jahre die normale Dauer des Elementarunterrichts zu verlängern, wird der obligatorische Unterricht notwendiger. Durch die Verwirklichung einer Reform, die von der Opposition so stürmisch verlangt wurde, nahm ihr die Regierung zugleich eine Waffe aus der Hand. Damit erhielt sie auch die Möglichkeit, selbst die Grenze zwischen Unterrichtszwang und Zwangsschule zu ziehen und auf diese Weise die Gewissensfreiheit zu sichern.

Über einige andere Reformen war die Verständigung leichter, wie z. B. über die Aufstellung eines Lehrplans für die Elementarschulen unter größerer Berücksichtigung des Gewerbeunterrichts; Festsetzung der Lehrergehälter in den kleinen Gemeinden und Ausdehnung des unentgeltlichen Unterrichts.

III. Die Reformen des neuen Schulgesetzes (1914).

Die Hauptbestimmungen des Gesetzentwurfs Poullet können in zwei Gruppen geteilt werden. Die ersten sollen den Familienvätern die freie Schulwahl sichern, die andern den Volksunterricht fördern. Die freie Schulwahl wird erleichtert durch eine gleichmäßigere Verteilung der Zuschüsse; die Fortschritte des Unterrichts werden durch den Unterrichtszwang, die Erhöhung der Lehrergehälter, die Verbesserung des Lehrplans, die Verlängerung der Schulpflicht und den unentgeltlichen Unterricht erzielt.

1. Freie Schulwahl.

Das Gesetz Poullet stellt die Gleichheit der Zuschüsse als Grundgesetz auf und sucht diesem Prinzip in weitem Maße gerecht zu werden. Es wendet diesen Grundsatz aber nicht mit aller Strenge und in vollem Umfang an, sondern macht Ausnahmen zugunsten der Gemeindeschulen wie zugunsten der adoptablen Schulen und der kleinen Gemeinden.

---

[1] Auf folgendem Umwege glaubte Paul Janson trotz der Unterrichtsfreiheit zu diesem Resultate gelangen zu können: Beseitigung der Autonomie der kleinen Gemeinden auf dem Schulgebiete (die kleinen Gemeinden sind nämlich fast alle katholisch); Staatsmonopol für die Ausbildung der Lehrer; Streichung aller Zuschüsse an die konfessionellen Schulen; Ausschluß aller Schüler der konfessionellen Schulen von den öffentlichen Ämtern und allen Berufen, die ein soziales Ziel verfolgen, wie die Justiz und Medizin; Verbot aller Kongregationsschulen.

[2] Zurzeit ist die Altersgrenze 12 Jahre.

1. Das Prinzip der Gleichheit der Zuschüsse findet Ausdruck in folgenden Bestimmungen:

a) Hinsichtlich der Zuschüsse des Staates bleibt der Artikel 8 des Gesetzes von 1895 bestehen. Nach diesem Artikel wird auch in Zukunft ein durch die gesetzlichen Faktoren jährlich bewilligter Kredit unter die kommunalen, adoptierten und adoptablen Schulen nach den allen drei Schularten gemeinsamen allgemeinen Verteilungsnormen zugewiesen werden. Diese Maßnahme sichert allen oben erwähnten Schulen von seiten des Staates einen jährlichen Zuschuß von 540 bis 740 *Fr.* pro Klasse, je nach der Anzahl der Schulklassen und der Zahl ihrer Schüler.

b) Die Gleichheit der Zuschüsse wird ausnahmslos den Provinzen vorgeschrieben, die „zur Deckung der Kosten, die aus der unentgeltlichen Lieferung der Schulmaterialien den kommunalen, adoptierten und adoptablen Schulen erwachsen, in der Höhe von 2 *Fr.* pro Knabe und 3 *Fr.* pro Mädchen aufkommen müssen" (Art. 25).

c) Die Gleichheit der Zuschüsse wird auch den Gemeinden zur Pflicht gemacht, zwar nicht für den eigentlichen Unterricht, sondern für die mehr nebensächlichen Wohlfahrtseinrichtungen (Verteilung von Kleidern, Schulrefektorien, Schulkolonien und die ärztliche Aufsicht. Art. 26 u. 34).

2. Das Gesetz durchbricht dagegen das Prinzip der Gleichheit der Zuschüsse zunächst zugunsten der Gemeinden im allgemeinen. Diese behalten die Verfügung über ihren Schulhaushalt, wie ihnen auch in Zukunft die Leitung der Schulen und die freie Anstellung der Lehrer zusteht. Diese Ausnahmestellung ist von weittragenden Folgen. Rechtlich ist sie nicht begründet an den Orten, wo die den Gemeinden gewährte Freiheit dazu führt, Gemeindeschulen zu gründen, die für einen großen Teil der Bevölkerung unannehmbar sind. Aber diese Regelung entspricht einer langen Überlieferung und ist tatsächlich zweckmäßig, um Konflikte zwischen den einzelnen Gemeinden und der Zentralbehörde zu vermeiden.

3. Weiter verstößt das Gesetz gegen das Prinzip der Gleichheit der Zuschüsse zugunsten der adoptablen Schulen und der kleinen Gemeinden. Diese Bestimmung gleicht in etwa die vorhergehende Ausnahme aus. Da nämlich die Mehrzahl der großen Gemeinden öffentliche Gelder zum Nachteil der adoptablen Schulen und der kleinen Gemeinden verwenden, übernimmt es der Staat, diese Ungleichheit durch größere Zuschüsse an die ungünstiger gestellten Schulen wieder gutzumachen.

Im allgemeinen wird man anerkennen müssen, daß der Gesetzgeber bestrebt war, die verschiedenen Schulen nach dem Maße ihrer Bedürfnisse und der Dienste, die sie der Bevölkerung leisten, zu unterstützen. Das Gesetz rechnet mit den tatsächlichen Verhältnissen und sucht sich ihnen möglichst anzupassen. Je größer die Bedürfnisse, desto höher auch die Zuschüsse.

Dieses allgemeine Bestreben tritt in folgenden Bestimmungen deutlich hervor:

a) Bei den Gemeindeschulen unterscheidet das Gesetz zwischen reichen, armen und sehr armen Gemeinden. Den letzten gewährt es höhere Zuschüsse als den beiden andern.

b) Bei den Privatschulen unterscheidet das Gesetz zunächst zwischen adoptierten und adoptablen Schulen. Da die ersteren schon die Unterstützung der

Gemeinden genießen, brauchen und erhalten sie weniger Zuschüsse. Die adoptablen Schulen hingegen werden von den Gemeinden im Stiche gelassen, von einigen sogar bedrückt. Sie bedürfen also einer größeren Unterstützung, die ihnen auch gewährt wird.

c) Das Gesetz macht ferner einen Unterschied zwischen Schulen, in denen Laien, und solchen, in denen Ordenspersonen den Unterricht erteilen. Da letztere mit weniger Mitteln auskommen, können auch die von ihnen geführten Schulen mit einem geringeren Zuschuß bestehen.

d) Endlich ist für sämtliche Schulen das festgesetzte Minimum an Gehalt — sowie die Zuschüsse, die von diesem Minimum abhängig sind — höher für Lehrer als für Lehrerinnen. Diese Maßnahme ist nicht etwa der Ausfluß irgend einer antifeministischen Theorie; sie ist vielmehr lediglich der Ausdruck der gegebenen sozialen und ökonomischen Verhältnisse.

Der Unterschied, der zwischen den Ordens- und Laienschulen gemacht wird, geht indes über das rechte Maß hinaus. Zur Begründung dieses Unterschiedes hob der Minister hervor, daß, obgleich die Ordensschulen eine weniger günstige Behandlung erfahren hätten, er die belgischen Bürger, die religiösen Orden angehören, wegen ihrer Eigenschaft als Ordensleute keineswegs außerhalb des allgemeinen Rechts stellen wolle[1]. Wenn das Gesetz die adoptierten und adoptablen Schulen, in denen Ordenspersonen wirken, nicht verpflichtet, diesen ein Mindestgehalt zu zahlen, so wollte es ihnen nur einen Spielraum für ihre aufopfernde Tätigkeit lassen. Dieses Zartgefühl ehrt den Gesetzgeber wie die Ordensleute. Gewiß ist ein Gehaltsunterschied bezüglich der Ordensleute am Platz. Wenn man aber die verschiedenen Zahlen miteinander vergleicht, muß man zugeben, daß der Unterschied doch allzu groß ist. Die Leidtragenden werden übrigens nicht die Ordensleute sein, sondern die adoptablen Schulen und die katholischen Laien, die jedes Jahr aus eigenen Mitteln das große Defizit dieser Schulen decken müssen.

Noch aus einem andern Umstand läßt sich die Bestimmung über die Ordensschulen erklären. Um gegen den Schulentwurf hetzen zu können, hatten die Liberalen und Sozialisten das Märchen verbreitet, das neue Gesetz sei zur Bereicherung der Klöster bestimmt. Den Klöstern würden dadurch 20 Millionen geschenkt. Diese

[1] Die Begründung, S. 26, lautet folgendermaßen: „Die Regierung glaubt an dem Prinzip dieser Maßnahme (es handelt sich um den Artikel 14 § 4 des Gesetzes von 1895, das als Nachtrag zur Festsetzung der Lehrergehälter bestimmte: „Die Festsetzung des Gehaltes ... ist nicht anwendbar auf diejenigen Lehrer, die einer religiösen Genossenschaft angehören") festhalten zu müssen; der Grundsatz muß nur deutlicher gefaßt werden, damit jeder Ausdruck vermieden wird, der darauf hinzielen könnte, das Recht belgischer Bürger zu beschränken, keine Capitis deminutio wegen ihrer Eigenschaft als Ordensleute zu erfahren." Es folgt darauf die neue Fassung und dann folgender Absatz: „Obgleich diese Bestimmung in das Gesetz aufgenommen wurde, wird es niemand zweifelhaft sein, daß, wenn auch die religiösen Genossenschaften angehörenden Lehrer in Zukunft ein geringeres Gehalt beziehen, dies nur eine Folge ihrer freiwilligen Hingabe ist und nicht etwa die Folge einer gesetzlichen Maßnahme, die sie gleichsam als minderwertig hinstellen wollte."

„20 Millionen zu Gunsten der Klöster" übten beim Publikum eine gewisse Wirkung aus, so daß man auf die öffentliche Meinung einige Rücksicht nehmen mußte.

Nach den Verteilungsnormen der Zuschüsse des Staates und der Provinzen ergibt sich folgende Tabelle:

Eine Klasse mit 40 Schülern, die von einem Lehrer oder einer Lehrerin, die eine Dienstzeit von 15 Jahren[1] aufweisen, geleitet wird, würde vom Staat und der Provinz[2] folgende Zuschüsse erhalten:		Die Klasse wird geleitet durch			
		einen Lehrer		eine Lehrerin	
		Laie	Ordensmann	Laie	Ordensfrau
1. Bei der Gemeindeschule einer Gemeinde[3], die	reich ist . .	1065	Item	940	Item
	arm ist . .	1265	Der Fall	1040	Der Fall
	sehr arm ist	1552	trifft nur für 11 Klassen zu	1265	trifft nur für 444 Klassen zu
Anmerkung: Im Jahre 1911 waren die Lehrkräfte der Gemeindeschulen zusammengesetzt aus: 7392 weltlichen Lehrern, 4477 weltlichen Lehrerinnen, 11 Ordensmännern und 444 Ordensfrauen.					
2. Bei der adoptierten Schule einer Gemeinde, die	reich ist . .	1065	1065	940	940
	arm ist . .	1265	1065	1040	940
	sehr arm ist	1552	1065	1265	940
Anmerkung: Das Personal der adoptierten Schulen war im Jahre 1911 zusammengesetzt aus: 925 weltlichen Lehrern, 446 weltlichen Lehrerinnen, 303 Ordensmännern und 3181 Ordensfrauen.					
3. Bei einer adoptablen Schule		1972	1185	1685	1060
Anmerkung: Das Personal der adoptablen Schulen umfaßte im Jahre 1911: 678 weltliche Lehrer, 910 weltliche Lehrerinnen, 644 Ordensmänner, 2372 Ordensfrauen.					

[1] Die Zuschüsse sind für je eine Klasse berechnet. Um obiger Tabelle nicht die Übersichtlichkeit zu nehmen, setzen wir den Durchschnitt der Schülerzahl und der Dienstjahre der Lehrpersonen als Norm an.

[2] Bei einer Klasse mit 40 Schülern beträgt der Zuschuß der Provinz durchschnittlich 100 *Fr.*: 3 *Fr.* für jedes Mädchen und 2 *Fr.* für jeden Knaben. Man erhält also den Betrag der staatlichen Zuschüsse, indem man in jedem einzelnen Fall von den oben verzeichneten Ziffern 100 abzieht.

[3] Außerdem erhalten die Gemeinden Zuschüsse für die erste Einrichtung und gegebenenfalls eine Erhöhung der gewöhnlichen Zuschüsse, falls diese nicht die Höhe erreichen, die sie vor dem Gesetz von 1895 hatten.

Zu diesen Zuschüssen kommen noch folgende staatliche Beihilfen:

a) 100 *Fr.* für jede Schule;

b) $^3/_4$ einer Vergütung für die Schulleitung, die zwischen 100 und 300 *Fr.* schwankt, d. h. 75—250 *Fr.* für jede Schule mit mindestens zwei Klassen;

c) eine Vergütung von höchstens 100 *Fr.* für Lehrer, die im Besitze von Diplomen für gewisse Spezialfächer sind;

d) das Gehalt der Hilfslehrer, bis zu $^2/_5$ auf Kosten des Staates und $^1/_{10}$ auf Kosten der Provinzen für die Gemeindeschulen und bis zu $^3/_5$ für die adoptablen Schulen;

e) Studienstipendien für Lehrersöhne, welche die Präparandenschulen besuchen.

Obgleich die adoptablen Schulen mit weltlichem Lehrpersonal vom Staate mit höheren Beiträgen unterstützt werden, sind sie doch im ganzen bedeutend schlechter gestellt als die Gemeindeschulen. Die Kosten der letzteren werden vollständig von den öffentlichen Behörden getragen, die der adoptablen Schulen fallen dagegen auch in Zukunft großenteils ihren Gründern und Leitern zur Last. Diese müssen auch später für das Grundstück, die Steuern, die Einrichtung [1], das Schulmaterial und einen Teil der Gehälter aufkommen. Das Gesetz Poullet verwirklicht also weder die Gleichheit aller Schulen noch die Gleichheit aller belgischen Bürger. Es bringt in unser Schulwesen nur mehr Freiheit und Gerechtigkeit. Vom finanziellen Standpunkt aus wird die Einrichtung von adoptablen Schulen in Belgien auch in Zukunft ein schlechtes „Geschäft" bleiben.

2. Die Entwicklung des Volksschulwesens.

Nur die Verteilung der Zuschüsse hat in der öffentlichen Meinung einen so leidenschaftlichen Kampf entfesselt. Doch ist diese Reform nicht die einzige und auch nicht die wichtigste des neuen Gesetzes. Das Gesetz Poullet will auch zur größeren Verbreitung und zum Fortschritt der Volksbildung beitragen. Die wichtigsten Maßnahmen zu diesem Zweck seien kurz erwähnt.

1. Obligatorischer Unterricht. Der Artikel 1 des Gesetzes bestimmt: „Die Familienväter sind verpflichtet, ihren Kindern einen angemessenen Elementarunterricht erteilen zu lassen oder selbst zu erteilen." Um die Verpflichtung wirksam zu gestalten, bestimmt es deren Dauer auf 8 Jahre, vom 6. bis zum 14. Lebensjahre oder vom 7. bis zum 15. Schulversäumnis ohne gewichtigen Grund ist nur an drei halben Tagen im Monat gestattet; die Urlaubstage, welche die der staatlichen Inspektion unterworfenen Schulen gewähren können, werden eingeschränkt [2]. Folgende Strafen kommen in Anwendung: Mahnung des Schulinspektors; Ladung vor den Friedensrichter; Anschlag von Name und Stand der säumigen Familienväter am Gemeindehaus; Geldstrafen von 1—10 *Fr.*; endlich kann das Kind dem Jugendrichter überwiesen und einer besondern Aufsicht unterstellt werden. Um die Milde dieser Strafbestimmungen richtig zu bewerten, muß man bedenken, daß die meisten Eltern aus freien Stücken ihre Kinder den Schulen zuführen, und daß der belgische Charakter nur sehr schwer Eingriffe in die persönliche Freiheit erträgt.

Die Gewissensfreiheit, die durch den Schul- oder Lernzwang Einbuße erleiden könnte, wird dadurch gesichert, daß nicht die Schule, sondern nur der Unter-

[1] Da das Gesetz für die beiden letzten Schuljahre eine Vorbereitung zum Gewerbeunterricht vorsieht, so sind die Schulen auch zur Vergrößerung der Schulräume und Anschaffung von kostspieligen Apparaten genötigt.

[2] Diese Maßnahmen treffen die freien Schulen nicht. Diese besaßen am 31. Dezember 1910 nur 55 000 Schüler gegenüber 911 428 in den Schulen, welche der Staatsaufsicht unterstellt sind. Sie sind übrigens in ihrer Mehrheit Vorbereitungsanstalten für die Mittelschule und gehen über die Anforderungen des Gesetzes hinaus.

nicht obligatorisch ist. Wo das Kind den Unterricht erhält, ob im eigenen Hause von einem Privatlehrer oder in ausländischen Schulen, ist gleichgültig. Ja, auch die Unterrichtspflicht wird aufgehoben, „wenn die Eltern oder Vormünder sich aus Gewissensgründen weigern, ihre Kinder oder Mündel in Schulen zu schicken, die von ihrem Wohnort in einer Entfernung von 4 km im Umkreise liegen" (Art. 1, 2°). Das Gesetz belegt mit einer Geldstrafe von 50 bis 500 *Fr.* jeden, der einen Familienvater durch Anwendung von Gewalt oder durch Drohungen (Verlust seiner Stellung, Vermögenseinbuße) zwingen will, sein Kind in eine *bestimmte* Schule zu schicken oder nicht zu schicken. Ist der Schuldige ein öffentlicher Beamter, so kann die Strafe auf das Doppelte erhöht werden (Art. 12).

Bei der Einrichtung von Schulrefektorien, Ferienkolonien, bei der Verteilung von Nahrung und Kleidung an die Schulkinder und bei der Bewilligung der Zuschüsse hierfür ... muß der König wachen, daß unter den Kindern keinerlei Unterschied wegen der von ihnen besuchten Schularten gemacht wird (Art. 26). Wenn der Schulinspektor die Familienhäupter wegen Schulversäumnis ihrer Kinder an ihre Pflicht erinnert, fügt er seinem Brief ebensoviel Karten bei, als das Familienhaupt schulpflichtige Kinder hat. „Die Mahnung und die Karten bringen ausdrücklich die Freiheit des Familienvaters in Erinnerung, seine Kinder in die von ihm vorgezogene Schule zu schicken, und das Verbot, irgendwelche Druckmittel anzuwenden, um ihm eine Schule aufzuzwingen, die seinen Anschauungen nicht entspricht" (Art. 8).

Endlich berücksichtigt das Gesetz, daß besonders auf dem Lande die Arbeit der dreizehn- und vierzehnjährigen Kinder zu gewissen Zeiten des Jahres notwendig ist, und daß diese Arbeit für sie sozusagen der Anfang der Lehrzeit bildet. Demnach erlaubt das Gesetz während der beiden letzten Schuljahre entweder die Einführung von halben Schultagen *oder* die Erteilung von außerordentlichen Ferien bis zur Höhe von 35 Tagen, damit die Schüler an den Saisonarbeiten teilnehmen können (Art. 7).

Sollten die Kinder bereits im Alter von 13 Jahren das *Reifezeugnis der Elementarschulen* erworben haben, so sind sie damit von der Verpflichtung zum Schulbesuch befreit.

2. *Der Lehrplan* wird nach dem neuen Gesetze erweitert und verbessert. Die Schulzeit wird von 6 auf 8 Jahre erhöht, und der Unterricht während der beiden letzten Jahre soll zur Vorbereitung auf den technischen und gewerblichen Unterricht dienen. Diese Vorbereitung wird den wirtschaftlichen Bedürfnissen der verschiedenen Gegenden angepaßt. Die Verallgemeinerung dieses sog. *vierten Grades* des Elementarunterrichts, dessen glückliche Resultate schon in einigen Gemeinden festgestellt wurden, wird in hohem Maße dem industriellen und kaufmännischen Fortschritt des Landes dienlich sein.

3. Das Gesetz verpflichtet die größeren Gemeinden, *Klassen für anormale, schwachsinnige oder zurückgebliebene Kinder einzurichten* (Art. 28).

4. Ganz allgemein wird der *unentgeltliche Elementarunterricht* in allen kommunalen, adoptierten und adoptablen Schulen eingeführt. Zugleich

gestattet es die Einrichtung von Klassen, in denen der Unterricht vergütet wird, wenn die Eltern dies für ihre Kinder wünschen (Art. 24).

5. Sämtliche Lehrer der kommunalen, adoptierten und adoptablen Schulen müssen Belgier sein und das Lehrerdiplom besitzen.

6. Das Gesetz erhöht die Lehrergehälter und sorgt dadurch für einen besseren Nachwuchs des Lehrpersonals. Das Mindestgehalt wird von 1000 *Fr.* auf 1350 *Fr.* für ledige und auf 1500 *Fr.* für verheiratete Lehrer festgesetzt. Das Höchstgehalt beträgt 3800 *Fr.* statt wie früher 3400.

7. „Jede Gemeinde ist verpflichtet, eine unentgeltliche ärztliche Schulaufsicht einzurichten, deren Aufgabe es ist, die Kinder beim Eintritt in die Schule zu untersuchen und außerdem wenigstens einmal im Monat die Schule zu besichtigen. Nach jedem Besuch erstattet der Schularzt an den Bürgermeister einen Bericht, der in Abschrift dem Inspektor des Gesundheitswesens, dem betreffenden Unterrichtsinspektor und der Leitung der Schule mitgeteilt wird" (Art. 34). Diese Bestimmung erstreckt sich auf alle kommunalen, adoptierten und adoptablen Schulen.

* * *

Alles in allem kann das Gesetz von 1914 als ein Gesetz des Fortschrittes und der Freiheit bezeichnet werden. In pädagogischer Hinsicht ist der erzielte Fortschritt unbestritten und unbestreitbar. Mag auch die Verteilung der öffentlichen Gelder dem Ideal der Gerechtigkeit nicht entsprechen, so kommt sie ihm doch ziemlich nahe. Das Gesetz hilft den ärgsten Mißständen ab und betont schärfer und wirksamer, als die früheren Gesetze es getan, die Gleichheit der Schulen hinsichtlich der öffentlichen Finanzen. Dieser Fortschritt enthält zugleich den Keim zu weiteren Verbesserungen. Das Prinzip der Freiheit wird in gewissenhafter, ja fast übertriebener Weise durchgeführt. Das Gesetz achtet nicht nur alle Meinungen und alle Rechte, es nimmt auch auf ungerechtfertigte Vorurteile Rücksicht. Der gewaltig großen Mehrheit der Familienväter, die den religiösen Unterricht ihrer Kinder wünschen[1], gewährt es grundsätzlich den religiösen Unterricht in den öffentlichen Schulen; die Minderheit, die einen neutralen Unterricht bevorzugt, hat das Recht, ihre Kinder vom Religionsunterricht zu befreien und damit das ungeheuerliche Vorrecht, Neutralität des Unterrichts in allen Klassen zu fordern, in denen auch nur ein dispensiertes Kind vorhanden ist. Zugunsten der Familienväter, welche der adoptierten Schule die eigentliche Gemeindeschule vorziehen, schreibt das Gesetz den Gemeinden die Gründung einer Gemeindeschule vor, sobald die Eltern von 20 schulpflichtigen Kindern, d. h. sechs oder sieben Familienväter, diese Gründung wünschen. Zugunsten der Familienväter, welche der Gemeindeschule die freie Schule vorziehen, unterstützt das Gesetz — allerdings in unzureichendem Maße — die adoptablen Schulen, mögen diese katholisch,

[1] Unter einer Million schulpflichtiger Kinder sind nur 34 000 vom Religionsunterricht befreit.

rationaliſtiſch oder gar ſozialiſtiſch[1] ſein. Den Vorurteilen der öffentlichen Meinung werden dabei zum Teil die Rechte der von Ordensperſonen geleiteten Schulen geopfert. Den Gemeinden ſtellt das Geſetz anheim, nach Belieben entweder freie Schulen zu adoptieren oder Gemeindeſchulen zu gründen. Die Gemeinden können ihre Schulen unbeſchränkt vermehren und nach Belieben mit Geldmitteln unterſtützen; ſie haben dieſes Recht auch dann, wenn ſie mißbräuchlich gegen den Willen der Mehrheit der Bürger Schulen gründen, die nur einem Teil der Bevölkerung zuſagen[2].

Dem Staate ſichert das Geſetz den berechtigten Einfluß auf die Volksſchule. Es verfolgt keineswegs — wie behauptet wurde — den Zweck, „den Staat aus der Schule zu vertreiben". Es erweitert vielmehr ſeine Rechte, aber es beſtimmt beſſer als die früheren Geſetze die ihm eigene Tätigkeit. Der Staat darf nach der Verfaſſung niemals die religiöſen Gefühle der Bevölkerung verletzen. Wenn mehrere Schularten notwendig ſind, um den Wünſchen der Bürger nachzukommen, muß der Staat ſie entweder ſelbſt errichten oder die Gemeindebehörden dazu veranlaſſen; zum mindeſten aber muß er den Privatperſonen helfen, ſolche Schulen zu gründen.

In techniſcher und pädagogiſcher Hinſicht fördert der Staat das Volksſchulweſen durch Gründung neuer Schulen, durch Vervollkommnung des Lehrplans, durch beſſere Ausbildung und Beſoldung der Lehrkräfte, endlich durch die Einführung des obligatoriſchen Unterrichts. Nach dem Geſetz von 1879 erſtreckte ſich die Kontrolle des Staates nur auf ein Dritteil der Schüler. Das neue Geſetz unterſtellt beinahe die Geſamtheit der Schüler der Aufſicht des Staates, und zwar für die Zeit von acht Jahren.

Für die Katholiken, die ſchon bisher ihr Geld und ihren Eifer auf das Schulweſen verwandten, bedeutet das Geſetz von 1914 weniger eine Erleichterung

---

[1] Der Berichterſtatter über den Geſetzentwurf in der Kammer, Woeſte, und der Miniſter Poullet erklärten im Laufe der Verhandlungen, daß das Geſetz den Staat verpflichtet, die ſozialiſtiſchen Schulen zu unterſtützen, unter der Bedingung, daß dieſe Schulen den Artikel 5 des Geſetzes von 1884 reſpektieren. Dieſer Artikel hat folgenden Wortlaut: „Der Lehrer ... verſäume keine Gelegenheit, ſeinen Schülern die Grundſätze der Moral, das Bewußtſein der Pflicht, die Liebe zum Vaterland, die Achtung vor den nationalen Einrichtungen, das Feſthalten an den verfaſſungsrechtlichen Freiheiten einzuprägen." — Daraus folgt, daß eine Schule die ſtaatliche Unterſtützung auch dann erhalten würde, wenn die Grundſätze des Unterrichts und der Erziehung etwa folgende wären: „Das von den Sozialiſten gerühmte wirtſchaftliche und ſoziale Syſtem iſt das beſte. Aber wir wollen dieſes Syſtem nur auf konſtitutionellem Wege einführen: Preßfreiheit, Unterrichtsfreiheit, Vereinsfreiheit."

[2] Als typiſches Beiſpiel kann Gent dienen. Dort beſuchen ungefähr 8000 Kinder die freien und ebenfalls 8000 Kinder die Gemeindeſchulen. Nimmt man die Schulen nach dem Syſtem Fröbel hinzu, ſo kommen (für das Jahr 1912) 14333 Kinder auf die freien und 14039 auf die Gemeindeſchulen. Es wäre demnach entſprechend, daß die freien Schulen die gleichen Zuſchüſſe wie die Gemeindeſchulen erhielten. Aber die Gemeinde Gent gibt auch nicht einen Sou für die freien Schulen aus, obwohl dieſe die Hälfte der Bevölkerung erziehen.

als eine Ermutigung. Es ſollte ihre Freigebigkeit nicht einſchränken, ſondern anregen. Bislang war die Laſt, die auf ihnen ruhte, ſo drückend, daß an vielen Orten ihre Anſtrengungen ganz hoffnungslos ſchienen. Jetzt wird ihnen die dringend notwendige Hilfe gewährt. Noch vor ſeiner Annahme im Senat trug das Geſetz ſchon die erſten Früchte. In Brüſſel und Lüttich haben ſich neue Organiſationen gebildet, um die jährlichen Beiträge zugunſten der katholiſchen Schulen zu ſammeln. Dieſes Beiſpiel wird nicht ohne Nachahmung bleiben, ſo daß auch die dem Unglauben verfallenen Gegenden in Zukunft ihre katholiſchen Schulen beſitzen werden. Zugleich werden die belgiſchen Katholiken darüber wachen müſſen, daß die vom Staate gewährten Unterſtützungen und die damit gegebene ſtaatliche Schulaufſicht keine Gefahr für die ſittliche und religiöſe Freiheit der adoptablen Schulen werden.

* * *

Wenn die belgiſchen Katholiken mit Befriedigung auf die Schulreform von 1914 blicken können, ſo verdanken ſie das vor allem denen, die dem Geſetze die Wege geebnet haben: den Veranſtaltern des Kongreſſes von Mecheln im Jahre 1909, dem Miniſter Schollaert, der die Schulfrage in der Kammer aufwarf und auf ihre Löſung drang, der parlamentariſchen Rechten und beſonders dem Miniſter Poullet, der durch ſeinen vorzüglichen Entwurf, durch ſeine umfaſſende Sachkenntnis, durch die zähe und ruhige Ausdauer, die er acht Monate lang bei den leidenſchaftlichſten und aufregendſten Verhandlungen an den Tag legte, die Oppoſition entwaffnete und der Sache der Gerechtigkeit und Freiheit zum Siege verhalf.

Val. Fallon S. J.

Hat Papſt Klemens XIV. durch ein Breve das Fortbeſtehen der Jeſuiten in Rußland gebilligt?

Bei der Jahrhundertfeier der Wiederherſtellung der Geſellſchaft Jeſu werden möglicherweiſe die alten Anklagen wegen des Ungehorſams der Jeſuiten gegen den Papſt Klemens XIV. wieder auftauchen und verwertet werden. Demgegenüber ſind zwei Tatſachen zu betonen:

1. Die Beſtimmungen des Aufhebungsbreves traten erſt dann in Kraft, nachdem durch den legitimen Biſchof die amtliche Publikation in den einzelnen Häuſern erfolgt war; das iſt der klare Sinn des Breves vom 21. Juli 1773 und ſteht ausdrücklich in dem Dekret der mit deſſen Ausführung betrauten Kardinalskongregation vom 18. Auguſt 1773[1].

2. Eine ſolche Publikation iſt in den Häuſern der Jeſuiten in dem durch die Teilung Polens vom 14. Oktober 1772 an Rußland gefallenen nördlichen Litauen (Weißrußland) nie erfolgt.

Dieſe beiden Tatſachen bilden die Grundlage für das rechtmäßige Fortbeſtehen der Jeſuiten in Weißrußland, und ſchon deshalb kann von Ungehorſam und Empörung gegen den Heiligen Stuhl keine Rede ſein. Dazu kommt die weitere Tatſache, daß der Vizeprovinzial Stanislaus Czerniewicz im Dezember 1773 und am 5. Januar 1774 perſönlich in St Petersburg gegen ſeine eigene Neigung alle Schritte getan hat, um die durch die ruſſiſche Regierung verbotene Publikation zu ermöglichen.

Eine andere Frage iſt die, ob bereits Klemens XIV. durch ein Breve an Katharina II. das Weiterbeſtehen der Jeſuiten in Rußland ausdrücklich gebilligt habe. Dieſe Frage, die vielfach mit zuverſichtlicher Gewißheit bejaht wird, ſcheint doch einer erneuerten Nachprüfung zu bedürfen.

Mißlich für die Bejahung der Frage könnte ſchon von vornherein erſcheinen, daß weder das Original noch ein Konzept noch ein Regeſt noch eine Kopie dieſes Breves bis jetzt gefunden worden iſt, und dies trotz eingehendſter Nachforſchungen in den römiſchen, ruſſiſchen und ſpaniſchen Archiven. Doch darf dieſer Umſtand bei einem vertraulichen Hand-

[1] Institutum S. J. I, Florentiae 1892, 326 331.

schreiben, wie es das Breve sein soll, nicht zu hoch angeschlagen werden. Weiterhin ist mißlich, daß niemand Jahr und Tag und noch weniger den genauen Inhalt anzugeben vermag. Von größerer Bedeutung gegen die Existenz des Breves erscheint die Tatsache, daß keine der beteiligten Personen das Breve kennt, und zwar unter Umständen, wo die Verwertung dieser Kenntnis von größtem Werte gewesen wäre, und wo man sich notwendig darauf hätte berufen müssen. Diese Tatsache bedarf einer eingehenden Prüfung.

Beteiligt war zunächst die Adressatin Katharina II. Diese Kaiserin hat sich nie auf ein solches Breve berufen, ja sie hielt ein solches für ganz überflüssig. Die Kaiserin war eine absolute Autokratin, die alle kirchlichen Verhältnisse nach ihrem Willen ordnete, ohne Rom zu fragen, die Bischöfe ohne Rom ernannte, Diözesen nach ihrem Gutdünken einrichtete und ohne ihre Gutheißung keine Verkündigung päpstlicher Erlasse in ihrem Reiche gestattete; ja als die Jesuiten um die Erlaubnis zur Errichtung eines Noviziats baten, befahl sie die Eröffnung, verbot aber, um Erlaubnis in Rom nachzusuchen. Seit Anfang November 1773 war Katharina aus politischen Gründen entschlossen, die Jesuiten in Weißrußland im bisherigen Stande zu erhalten. Der von ihr ernannte Bischof Stanislaus Siestrzencewicz, eine Hofkreatur, dem die Ausführung des kaiserlichen Willens höchstes Gesetz war, mußte sich unterschriftlich verpflichten, das Breve nicht zu verkündigen (Ende 1773). Den Jesuiten wurde auf ihre Bitte, die Verkündigung zuzulassen, bedeutet, die Kaiserin wisse nach dem Beispiele katholischer Fürsten, was ihre Befugnisse seien in Betreff von päpstlichen Erlassen, die nichts mit der Glaubens- und Sittenlehre zu tun hätten; sie verlange von den Jesuiten, daß sie darüber keine weiteren Vorstellungen machten. Dementsprechend erging Januar 1774 an die Jesuiten ein kaiserliches Edikt, welches ihnen befahl, in dem bisherigen Stande zu verbleiben. Bei diesen Verhandlungen in St Petersburg, über die wir einen zuverlässigen Bericht besitzen, ist keine Rede von einem Breve Klemens' XIV., und das gilt auch für die folgenden Monate bis zum Tode des Papstes (22. September 1774). Auch davon ist nirgends die Rede, daß die Kaiserin ein solches Breve zur Beruhigung der Jesuiten verlangt und erhalten hätte.

Wie bei der Adressatin, der Kaiserin und ihren Nachfolgern, so finden wir auch bei dem Aussteller, dem Papste und seinen Nachfolgern, nirgends eine Erwähnung des in Frage stehenden Breves. Dasselbe gilt von den

Nuntien in Warſchau, Garampi und Archetti, die von Rom aus offiziell und durch beſondere Vertrauensleute über alles auf dem laufenden gehalten wurden. Für den Papſt war es bei der Lage der Dinge auch faſt unmöglich, ſelbſt in einem vertraulichen Schreiben die Duldung der Jeſuiten in irgend einem Lande poſitiv und ausdrücklich zu gewähren. Man muß die Maſſe der Depeſchen im ſpaniſchen Staatsarchiv zu Simancas durchſehen, um einen Begriff zu bekommen, wie die bourboniſchen Geſandten und Agenten Tag und Nacht auf der Lauer lagen, ob irgendwo das Aufhebungsbreve nicht ganz ausgeführt würde. Wie von einem böſen Gewiſſen getrieben, ſahen ſie in der kleinſten Nachgiebigkeit ihr eigenſtes Werk bedroht und ließen dann nicht ab, den Papſt mit Verdächtigungen und Bedrohungen zu hetzen und zu beunruhigen. Dauerte dieſer quälende und unwürdige Zuſtand noch unter Pius VI. fort, ſo gilt dies natürlich ganz beſonders von dem eingeſchüchterten Klemens XIV. Grund genug für den Papſt, nichts Schriftliches auszugeben.

Sehr wichtig wäre die Kenntnis des Breves für den bereits erwähnten Hofbiſchof Sieſtrzencewicz geweſen. Dem Hofe gegenüber hatte er ſich verpflichtet, die Aufhebung nicht zu publizieren, die Warſchauer Nuntien drängten hingegen unausgeſetzt zur Ausführung. Der Biſchof hatte auf Befürwortung des Nuntius am 9. Auguſt 1778 von der Propaganda ein Dekret mit weitgehenden Fakultäten über alle religiöſen Orden in Rußland erhalten. Der Sekretär der Propaganda, Stephan Borgia, ſoll ſich geäußert haben, in dieſem Dekret ſei die Vernichtung der Jeſuiten in Rußland enthalten. Auch die Jeſuiten in Rußland fürchteten dies. Die Regierung bedeutete aber dem Biſchof, er dürfe dieſes Dekret nur zum Nutzen der Jeſuiten gebrauchen. Freunde der Jeſuiten in Rom meinten, auf dieſes Dekret geſtützt, könne der Biſchof ſogar die Eröffnung eines Noviziats der Jeſuiten erlauben. Nachdem der Biſchof März 1779 das Dekret publiziert, gab er am 30. Juni 1779 auf den Befehl der Regierung hin mit Berufung auf ſeine Vollmachten den Jeſuiten in Weißrußland die Erlaubnis, ein Noviziat zu eröffnen. In dieſem Paſtorale vom 30. Juni 1779 bemerkt er einleitend, daß Klemens XIV. aus Rückſicht für die erhabene Kaiſerin in Rußland das Aufhebungsbreve auszuführen unterlaſſen habe (executioni mandare omisit).

Als das Paſtorale des Biſchofs bekannt wurde, ging ein Sturm los, der aller Beſchreibung ſpottet. Das Noviziat von Poloczk ſchien auf einmal in den Mittelpunkt der Weltgeſchichte gerückt. Von Liſſabon bis St Petersburg hallte es wider von Entrüſtung über dieſen „Skandal“, nicht allein in den Gazetten,

sondern auch in sehr ernst und erregt gehaltenen Vorstellungen der bourbonischen Gesandten und Agenten. Die Eröffnung des Noviziats war ein zu gewaltiger Schlag gegen die Urheber der Aufhebung. Blieb das Noviziat bestehen, dann war die gehaßte Gesellschaft nicht tot, sie konnte sich rekrutieren und eines Tages ihre Auferstehung feiern. Deshalb setzten die bourbonischen Minister alles in Bewegung, um den Schlag zu parieren. In Rom bestürmte der spanische Gesandte Grimaldi im Namen Karls III. und der französische Gesandte im Namen Ludwigs XVI. den Papst, dem Ärgernis ein schnelles Ende zu bereiten. Der päpstliche Staatssekretär Pallavicini, ein Feind der Jesuiten und Pensionär Spaniens, war durchaus entschlossen, die Eröffnung des Noviziats rückgängig zu machen, und forderte eklatante Genugtuung. Diese große Aufregung an den Höfen und in Rom hat Pierling in seinem vortrefflichen Werke La Russie et Le Saint Siège[1] an der Hand eines großen Depeschenmaterials anschaulich geschildert.

Aber all diese Aufregung war umsonst. Sie scheiterte an dem entschiedenen Willen Katharinas. Die Kaiserin hatte am 8. Juni 1779 (alten Stils) die Eröffnung des Noviziats befohlen, sie betrachtete es als Ehrensache, ebensoviel zu können als die Bourbonen; sie sei, so sagte sie, unabhängig von Rom, das Aufhebungsbreve sei erschlichen und zudem von ihr nie angenommen worden. Am 22. Oktober 1779 ließ sie nach Rom schreiben, die Eröffnung des Noviziats sei eine innere häusliche Angelegenheit, für die sie niemand Rechenschaft schulde, der Bischof Sieftrzencewicz habe in ihrem Auftrag gehandelt und verdiene alles Lob. Als der russische Gesandte in Warschau, Graf Stackelberg, durch Vermittlung von Polen die erregten Wogen in Rom glätten wollte, schrieb sie ihm am 14. Februar 1780 sehr energisch: Das Breve Klemens' XIV. ist in Rußland niemals ausgeführt worden. Die Jesuiten haben dort eine legale Existenz. Ihr Orden ist sehr nützlich für die Schulen, deshalb werde sie ihn beschützen. Ein Noviziat sei absolut notwendig für die Rekrutierung von neuen Mitgliedern. Niemand habe darüber Rechenschaft zu fordern. Deshalb solle der Gesandte in Warschau und Rom alle weiteren Verhandlungen abbrechen. Dieselben Instruktionen gingen an die russischen Gesandten in Versailles und Madrid.

Die bourbonischen Gesandten ließen aber nicht nach, den Papst zu hetzen, zu beunruhigen und zu bedrohen. In einem Handschreiben vom 27. Oktober 1781 wandte sich der gehetzte Papst Pius VI. an Katharina, um die Revokation des Pastorales zu erwirken, er machte sogar von dieser die Erhebung des Bischofs zum Erzbischof von Mohilew abhängig. Die Kaiserin antwortete auf dieses Handschreiben am 30. Januar 1782 schroff abweisend: Gott habe ihr die oberste Autorität über alle Genossenschaften und Stände ihres Reiches gegeben. In dieser Machtvollkommenheit habe sie alles geordnet und der Papst möge das approbieren. Gegen den Bischof, den Katharina am 17./28. Januar 1782 aus eigener Machtvollkommenheit zum Erzbischof von Mohilew ernannt hatte, möge der Papst fortfahren, sich gütig zu zeigen, wie er dies bereits durch das Patent

[1] Bd V, Paris 1912, 105 ff.

vom 15. Auguſt 1778 getan habe; der Biſchof habe dasſelbe gemäß ſeiner Pflicht als treuer Untertan gebraucht.

In all dieſen Schreiben erwähnt Katharina mit keiner Silbe, daß ſie bereits ein Breve von Klemens XIV. mit Approbation der Jeſuiten erhalten habe, und doch hätte ſie dadurch allen Klagen am leichteſten und ſicherſten die Spitze abbrechen können.

Dasſelbe gilt von Biſchof Sieſtrzencewicz, nur hätte derſelbe die Berufung auf ein ſolches Breve noch notwendiger gehabt. Der päpſtliche Nuntius in Warſchau, Archetti, hatte ihm am 7. September 1779 geſchrieben, ſein Paſtorale vom 30. Juni ſei ein Skandal, der Papſt ſei darüber tief bekümmert und verlange öffentlichen Widerruf. In ſeiner Rechtfertigung vom 13. September 1779 braucht der Biſchof jämmerliche Ausreden; von einer früheren Approbation durch Klemens XIV., womit er ſich am beſten hätte rechtfertigen können, weiß er nichts.

In einer langen Rechtfertigung vom 21. Oktober/1. November 1779, die er an den ruſſiſchen Geſandten in Warſchau, Grafen Stackelberg, richtete, führt er aus, er habe am 9. Juni von der Kaiſerin den Befehl erhalten, das Noviziat zu eröffnen, und dieſen Befehl habe er am 30. ausgeführt. Er habe durchaus nicht die Geſellſchaft approbieren wollen; er erwähnt das Aufhebungsbreve und bemerkt *ausdrücklich*, daß *die Exiſtenz dieſer Geſellſchaft zur Grundlage nur die Unterlaſſung der Publikation dieſes Breves* habe. Daß dieſe Unterlaſſung ihm von der Kaiſerin Ende 1773 mündlich befohlen worden, hatte er ſchon vorher bemerkt[1]. Hier bleibt alſo kein Raum mehr für ein Approbationsbreve Klemens' XIV.

Auch der an die Kurie geſandte offizielle Verteidiger des Biſchofs, der von Katharina zu ſeinem Koadjutor ernannte Domherr *Joh. v. Beniſlawſki*, weiß nichts von einem Breve Klemens' XIV. Infolge der Drohungen der Kaiſerin hatte ſich der Papſt Januar 1783 geneigt gezeigt, auf ihre Wünſche einzugehen. Darauf ſandte Katharina den Domherrn Beniſlawſki, einen ehemaligen Jeſuiten, als Unterhändler nach Rom. Derſelbe erhielt jedenfalls alle Materialien, die dem Erfolg ſeiner Miſſion dienlich ſein konnten.

In dem „Memorial", das Beniſlawſki März 1783 Pius VI. überreichte, verlangte er vom Papſte im Namen der Kaiſerin drei Stücke: 1. das Pallium mit dem erzbiſchöflichen Titel von Mohilew für den Biſchof Sieſtrzencewicz; 2. die Beſtätigung Beniſlawſkis als Koadjutor für den Erzbiſchof mit dem Rechte der Nachfolge; 3. die Billigung der auf ausdrücklichen Befehl der Kaiſerin von den Jeſuiten in Rußland unternommenen Schritte.

---

[1] Romana Beatificationis Ven. S. D. P. Jos. Mar. Pignatelli. Pars altera I, Romae 1907, 132.

Dem erſten Punkte ſtand beſonders entgegen, daß der Biſchof die Fakultäten der Propaganda über die Orden gegen die Intention des Heiligen Vaters zur Eröffnung eines Jeſuitennoviziats mißbraucht habe. Um dieſe Beſchuldigung zu entkräften, wendet Beniſlawſki in dem Memorial ſeine ganze Beredſamkeit auf. Ob alle ſeine Gründe ſtichhaltig ſind, braucht hier nicht unterſucht zu werden. Hier kommt es darauf an zu beweiſen, daß er trotz ſeiner Informationen und Inſtruktionen von St Petersburg nichts von einem Breve Klemens' XIV. weiß. Der Biſchof wollte — ſo führt er aus — in ſeinem Paſtorale die Ehre Klemens' XIV. wahren, indem er betont, daß Klemens XIV. während ſeines Lebens dem kaiſerlichen Willen ſich fügend, keine Reklamation erhoben habe. Der Biſchof konnte dem Aufhebungsbreve nicht gehorchen, weil es ihm nicht übergeben wurde. Am ausführlichſten begründet Beniſlawſki den dritten Punkt, Beſtätigung der Jeſuiten. Er ſucht dem Papſte eingehend darzutun, daß Pius VI. durch dieſe Billigung nicht gegen den Willen ſeines Vorgängers Klemens XIV. verſtoße. Hätte ſchon Klemens XIV. durch ein Breve das Weiterbeſtehen gebilligt, ſo wäre die ganze mühſame Begründung Beniſlawſkis überflüſſig geweſen, aber da er ein ſolches Breve nicht kennt, müht er ſich ſozuſagen im Schweiße ſeines Angeſichtes ab, dem Papſt ſeinen Gedankengang plauſibel zu machen: Das Aufhebungsbreve iſt nach dem Willen der Kaiſerin nicht publiziert worden. Die Jeſuiten waren bereit, dem Heiligen Stuhl zu gehorchen, und haben, nach Petersburg berufen, der Kaiſerin eine Bittſchrift eingereicht, ſie möchte die Verkündigung erlauben. Die Kaiſerin hat dieſe Bitte abgeſchlagen und beſchloſſen, die Geſellſchaft in Rußland zu erhalten. Klemens XIV., dem die Vorgänge in Rußland bekannt waren, ſchien es durch ſchweigende Zuſtimmung zu approbieren[1]. Dieſe Berufung auf die ſchweigende Zuſtimmung ſchließt das Vorhandenſein eines Breves Klemens' XIV. aus.

Der weitere Verlauf der Miſſion Beniſlawſkis gehört nicht hierhin, es ſei nur erwähnt, daß er ſchließlich für den dritten Punkt eine mündliche Approbation erhielt[2]. Kurz vorher hatte der Papſt im Januar und Februar 1783 in geheim zu haltenden Breven an die bourboniſchen Höfe und nach Liſſabon das Paſtorale annulliert und alles, was in Rußland und anderswo gegen das Aufhebungsbreve geſchehen ſei, als Abuſus und illegitim erklärt[3]. Dieſe Breven beweiſen ebenfalls, daß Pius VI. von einem Beſtätigungsbreve Klemens XIV. keine Ahnung hatte.

---

[1] Hancque (Societatem) Clemens XIV stante sua vita bene gnarus rerum in Russia gestarum, tacito consensu visus est approbare (Romana Beatif. Pignatelli a. a. O. I 145).

[2] Das Zeugnis Beniſlawſkis vom 13./28. Juli 1785 in Rom. Beatif. Pignatelli a. a. O. 146 und das Rundſchreiben des Generalvikars Czerniewicz vom 13. Auguſt 1783 ebd. 147 ff.

[3] Die Breven bei Theiner, Clementis XIV Epistolae et Brevia selectiora (1852) 378 ff.

Mit dem Zeugnis des Exjeſuiten Beniſlawſki aus dem Kolleg von Dünaburg ſind wir dem Zeugnis der Jeſuiten ſelbſt nahegerückt. Es erhebt ſich die Frage, ob vielleicht die ruſſiſchen Jeſuiten der erſten Zeit von einem Beſtätigungsbreve Klemens' XIV. gewußt haben. Dieſe Frage muß ebenfalls verneint werden.

Wir beſitzen über die erſte Zeit einen Commentarius de conservata in Alba Russia Societate Iesu. Derſelbe iſt geſchrieben 1786 und erſtreckt ſich auf die Jahre 1772—1786. Der Verfaſſer nennt ſich nicht, iſt aber jedenfalls einer der beteiligten Jeſuiten. Er beruft ſich auf vorliegende Dokumente. Überall, wo ein Vergleich mit Akten und mit diplomatiſchen Berichten möglich iſt, erweiſt ſich der Kommentar als durchaus zuverläſſig. Er iſt jedenfalls für die Kenntnis dieſer Jahre eine der wichtigſten oder die wichtigſte Darſtellung. Gagarin[1], dem wir die beſte Ausgabe des lateiniſchen Textes verdanken, hat mit Recht die außerordentliche Wichtigkeit und Genauigkeit dieſer Quelle betont: Jeder, der die Geſchichte der Jeſuiten in Weißrußland ſchreibe, müſſe ſie zur Grundlage für ſeine Darſtellung nehmen[2]. Nun, dieſe wichtige Quelle, die jeden einzelnen Schritt der Jeſuiten ſchildert, weiß von einem Approbationsbreve Klemens' XIV. nichts; durch die ganze Darſtellung ſchließt ſie ein ſolches aus.

Ein weiterer wichtiger Bericht über die erſten zehn Jahre des ruſſiſchen Interims ſtammt von der Hand des P. Gabriel Lenſczewicz (Lenkiewicz). Dieſer Pater war nach Czerniewicz wohl der bedeutendſte und beſtunterrichtete unter den Jeſuiten in Weißrußland. Als er den Bericht ſchrieb, am 13. November 1783, war er Rektor von Polocz und Aſſiſtent des Generalvikars Czerniewicz. Nach deſſen Tod (1785) wurde er Generalvikar zuerſt durch die letztwillige Beſtimmung des P. Czerniewicz und darauf durch die Wahl der Generalkongregation. Ein Exjeſuit, wahrſcheinlich aus Deutſchland, hatte ſich am 5. September 1783 an P. Lenkiewicz gewandt um genauen Aufſchluß über die Rechtslage der Jeſuiten in Rußland. P. Lenkiewicz entſprach dieſer Bitte, wie er ſagt, zum Troſte unſerer zerſtreuten Brüder. Sein Bericht iſt kürzer als der obige Kommentar, ſtimmt aber in allen weſentlichen Punkten mit demſelben überein, insbeſondere weiß er — worauf es hier beſonders ankommt — nichts von einer irgendwie gearteten poſitiven Zuſtimmung Klemens' XIV., ja ſein Bericht ſchließt ebenſo wie der Kommentar eine ſolche vollſtändig aus. Das Fundament der rechtlichen Exiſtenz der Jeſuiten iſt die Nichtpublikation des Aufhebungsbreves, und dieſe Nichtpublikation ſowie die Eröffnung des Noviziats 1779 iſt, wie Lenkiewicz wiederholt ausdrücklich betont, nur der Kaiſerin Katharina zu verdanken. Dieſer Brief des

[1] Les Jésuites de Russie 1772—1785, Récit d'un Jésuite de la Russie-Blanche, Paris 1872. [2] Vorwort S. XXII.

P. Lenkiewicz vom 13. November 1783 wurde schon im folgenden Jahre 1784 vollständig nach dem gesiegelten Original abgedruckt von Murr[1]. Der Name des Empfängers (ad R. P. N. N.) ist weggelassen aus dem leichtbegreiflichen Grunde, weil damals jede Verbindung mit den Jesuiten gehässig ausgelegt wurde; glaubte ja sogar das Gefolge Josephs II. bei dessen Besuch in Mohilew den Kaiser fragen zu müssen, ob sie wohl den Gottesdienst in der Jesuitenkirche besuchen dürften, und der Kaiser selbst äußerte sich: „Was wird die Welt sagen, wenn sie hört, daß der Kaiser dem Gottesdienst der Jesuiten beigewohnt!“[2]

Wie diese Darstellungen aus der Feder von beteiligten Jesuiten der ersten Zeit, so wissen auch die von den damaligen Jesuiten herrührenden Aktenstücke nichts von dem Breve. Der Retter der Jesuiten in Rußland war P. Stanislaus Czerniewicz, ein wahrhaft providentieller Mann von außerordentlichen Fähigkeiten. Dieser Pater führte all die schwierigen Verhandlungen mit der Regierung, den Bischöfen und dem Papste. In allen seinen Schreiben findet sich nun nicht allein keine Spur des fraglichen Breves, dieselben schließen sogar das Vorhandensein eines solchen aus.

Ein Beispiel genüge. In dem Schreiben vom 15. Oktober 1775, das er durch den Kardinal Rezzonico, einen Neffen des Papstes Klemens XIII., dem Papste Pius VI. überreichen ließ, schildert er den Zustand der katholischen Religion in Polen und Rußland und die Verdienste, die sich bisher die Kaiserin um Erhaltung derselben erworben. Dann fährt er fort: Ew. Heiligkeit ist vielleicht schon anderswoher bekannt, was von unserer Seite ganz ohne Schuld, von seiten der Kaiserin sehr huldvoll, von seiten der kirchlichen Gewalt permissive geschehen ist, nämlich daß in diesem Weißrußland die Bulle (sic) Klemens' XIV. bis jetzt rechtskräftig und amtlich nicht verkündigt worden ist. Wir haben daher geglaubt, daß wir hier Namen, Tracht und Stand der Gesellschaft beibehalten könnten. Ja wir haben geglaubt, dies tun zu müssen nach dem allgemeinen Grundsatz, daß ein Ordensmann verpflichtet ist, so lange seine Gelübde zu halten und in seinem Stande zu verharren, als er es erlaubterweise kann. Wir haben bisher gesucht, unsern Pflichten getreu nachzukommen. Aber unsere Zahl ist stark gelichtet. Denn außer denen, die der Tod aus unsern Reihen riß, fehlte es auch nicht an solchen, besonders unter den jüngeren Mitgliedern, die aus Anlaß der Bulle (sic) von Skrupeln gepeinigt das Ordenskleid auszogen und unser Haus verließen. Ew. Heiligkeit mögen sich deshalb bei Ihrer großen Güte erweichen lassen von Männern, die bei ihrer Bitte nichts anders im Auge haben als die größere Ehre Gottes, das Heil der Kirche, die Erbauung des Nächsten und die Befreiung der noch übrigen jungen Leute von ihren Skrupeln. Wir bitten nur um irgend ein Zeichen, aus dem hervorgeht, daß es Ew. Heiligkeit wenigstens nicht mißfällt, daß die Unsrigen in diesem Lande, wo die Bulle nicht promulgiert ist, den früheren Stand der Gesellschaft beibehalten, und da wir kein

[1] Journal zur Kunstgeschichte XIII 279—279. [2] Ebd. IX 325.

Noviziat haben, auch solche, die außerhalb dieses Landes das Kleid der Gesellschaft ablegen mußten, für unsere Arbeiten zu verwenden und sie unsern Ordensleuten beizuzählen [1].

Der Papst, von den Jesuitengegnern umschwärmt und bedrängt, wagte keine Antwort zu geben. Er nahm aber das Schreiben gütig auf, und der Kardinal Rezzonico schrieb am 13. Januar 1776 dem Bittsteller: er hoffe auf einen günstigen Ausgang seiner Bitte (Precum tuarum exitus ut auguro et exoptas felix). Das nebenbei. Die Hauptsache für uns ist hier, daß Czerniewicz nichts von einem Bestätigungsbreve Klemens' XIV. weiß, ebensowenig wie die jungen Jesuiten, die nach erhaltener Kenntnis von dem Aufhebungsbreve glaubten die Gesellschaft verlassen zu müssen.

Überhaupt ist das ganze Verhalten der Jesuiten in den ersten Dezennien wohl der stärkste Beweis gegen eine von Klemens XIV. gegebene Erlaubnis. Erst nachdem infolge des bischöflichen Pastorales vom 30. Juni 1779 die Errichtung des Noviziats erfolgt war, ließ der Vizeprovinzial Czerniewicz im Jahre 1780 die Professen ihre Profession und die Scholastiker ihre Gelübde erneuern; jetzt erst gestattete er, daß vier Novizen, die 1773 vor der Verkündigung des Aufhebungsbreves aus Wilna nach Dünaburg geflohen waren, ihre ersten Gelübde ablegten.

Beniſlawski hatte im Juni 1782 dem Günstling Katharinas, Potemkin, nahegelegt, man möge den Jesuiten die Wahl eines Generalvikars erlauben. Daraufhin erfolgte am 17. August 1782 von Petersburg an den Statthalter und den Bischof der Befehl, den Jesuiten die Erlaubnis zu geben, sich einen Generalvikar zu wählen. Infolge dieser Erlaubnis berief Czerniewicz die erste Generalkongregation nach Polocz̈k. Dieselbe nahm am 10. Oktober 1782 ihren Anfang und wählte den Vizeprovinzial Czerniewicz zum Generalvikar, also fast ein Dezennium nach der angeblich von Klemens XIV. gegebenen Erlaubnis.

Nun entsteht die für die Kritik interessante Frage: Wie ist die Nachricht von einem solchen Breve entstanden? Wann taucht sie zum erstenmal auf? Jedenfalls nicht vor 1786, wo der Anonymus seine Denkwürdigkeiten beschloß. In späteren Kopien des Kommentars findet sich aber ein Zusatz, der nicht von dem Verfasser des Kommentars herrührt. Derselbe besagt: Als gegen das Jahr 1797 P. Lustig auf seiner Durchreise durch Mohilew dem (Erzbischof) Sieſtrzencewicz die Gesellschaft empfahl und unter anderem sich auf das Zeugnis des (Bischofs) Beniſlawski berief, habe der Erzbischof geantwortet, er habe noch ein besseres Zeugnis, denn ihm

[1] Romana Beatific. P. Pignatelli a. a. O. 107 ff.

sei auf seine Anfrage in Rom zu Lebzeiten Klemens' XIV. zurückgeschrieben worden: Man muß sie dulden (Oportet tolerare). Wir haben oben vernommen, daß der Erzbischof früher, wo er es am dringendsten notwendig hatte, sich nicht auf diesen Grund berief, also von einem solchen Reskript noch nichts wußte. In jedem Falle haben wir mit einer solchen Antwort noch kein Breve Klemens' XIV. an Katharina II., aber für eine Sagenbildung immerhin einen Anfang.

Das erste „Aktenstück" erscheint dann wirklich etwa zwei Jahre später. Bei Gelegenheit der Wiedereinführung der Gesellschaft Jesu in Parma (1794) wurde natürlich auch viel gesprochen von der legalen Existenz der Jesuiten in Rußland. Bei diesen Gesprächen behauptete nun der Kammerherr des Erzherzogs Franz, der Marchese Matteo Rosales, Kaiser Joseph II. habe, als er in Rußland war, ein Breve Klemens' XIV. an Katharina selbst gesehen. Auf den Wunsch des P. Panizzoni, Näheres darüber zu berichten, schrieb der Kammerherr von Parma am 3. April 1799 an P. Panizzoni: Als Joseph II. in Mailand war, habe er dem Erzherzog Ferdinand, seinem Bruder, gesagt, die Jesuiten in Rußland hätten bestehen bleiben können, nicht allein, weil das Aufhebungsbreve des Papstes Klemens XIV. nicht publiziert worden, sondern noch viel mehr, weil derselbe Klemens XIV. der Kaiserin einen Brief geschrieben, den er selbst gesehen. In diesem Briefe habe der Papst der Kaiserin die Erlaubnis erteilt, in ihren Staaten die Gesellschaft Jesu beizubehalten. Dies habe ihm Erzherzog Ferdinand mitgeteilt, wodurch seine (des Kammerherrn) früher geäußerte Meinung ihre Bestätigung erhalten habe.

Wir haben es also mit einer Erzählung aus dritter Hand zu tun, die in keiner Weise als beweiskräftig gegen die ersten Quellen angerufen werden kann. Man weiß ja, wie solche Erzählungen schon im zweiten und dritten Munde oft eine ganz andere, zuweilen entgegengesetzte Färbung annehmen.

Die besten gleichzeitigen Quellen wissen über die behauptete Tatsache nichts. Joseph II. ist mit Katharina zweimal zusammengetroffen, das erstemal 1780 in Mohilew, das zweitemal 1787 in der Krim. In beiden Fällen handelt es sich um hochpolitische Abmachungen, bei denen die Jesuitenfrage gar keine Rolle spielte. Ist es wahrscheinlich, daß Katharina das Breve mit auf die Reise genommen? Oder hat sie es vielleicht dem Kaiser geschickt? Dann müßte eine Spur in der uns erhaltenen und von Arneth publizierten Korrespondenz zwischen Joseph II. und Katharina von Rußland (Wien 1869) vorhanden sein. Aber da findet sich nicht einmal das Wort Jesuiten.

Bei dem Zusammentreffen in Mohilew, wo sich damals ein Jesuitenkolleg befand, ist allerdings sehr wahrscheinlich die Rede auch auf die Jesuiten gekommen

Über dieſes Zuſammentreffen (1780) iſt uns ein genauer gleichzeitiger Bericht aufbewahrt, der aus dem Kolleg von Poloczk ſtammt und von Murr im ſelben Jahre 1780 veröffentlicht wurde[1]. Dieſer Bericht enthält mit Tag und Stunde beſonders alles, was ſich auf die Jeſuiten bezieht. Am 2. Juni morgens 9 Uhr kam der Kaiſer nach Mohilew; am ſelben Tage beſuchte der Exjeſuit P. Kalatai, der Beichtvater des Kaiſers aus der früheren öſterreichiſchen Provinz, jetzt Oberer der Feldgeiſtlichen in Galizien, den der Kaiſer als Beichtvater für die Reiſe mitgenommen, das Kolleg. Am 4. Juni morgens 7 Uhr hörte der Kaiſer die heilige Meſſe in der Jeſuitenkirche und unterhielt ſich nach derſelben leutſelig mit den Jeſuiten. Am 5. Juni gegen 7 Uhr abends wohnte der Kaiſer mit der Kaiſerin dem Theater an. Bei dieſer Gelegenheit unterhielt ſich der Kaiſer lange mit dem Biſchof von Mohilew über die Lage der Geſellſchaft Jeſu. Der Biſchof erklärte dem Kaiſer die Gründe für das Fortbeſtehen der Jeſuiten, worauf der Kaiſer antwortete: Du haſt gut daran getan (optime fecisti), anders konnteſt und durfteſt du nicht handeln[2]. Am 9. Juni hörte der Kaiſer wiederum die heilige Meſſe in der Jeſuitenkirche und hatte nach derſelben eine Unterredung mit P. Czerniewicz, den er über alles ausfragte. Zum Schluß ſagte der Kaiſer: Ich wünſche eine glücklichere und wie ich hoffe, beſſere Zukunft (Precor faustiora et, ut auguror, meliora). Wenn die Kaiſerin Joſeph II. das die ganze Sachlage beſtimmende und ändernde Breve Klemens' XIV. gezeigt oder davon geſprochen hätte, ſo wäre es irgendwie auch in der Unterredung mit dem Biſchof oder den Jeſuiten zur Sprache gekommen: in dem ganzen Bericht findet ſich aber hierüber nicht die geringſte Andeutung.

Nachdem Panizzoni, der bei der Aufhebung in Italien war und erſt zehn Jahre ſpäter nach Rußland kam[3], das ganz beſtimmte Zeugnis des Kammerherrn Roſales erhalten hatte, mochte er glauben, ſich auf das Breve berufen zu dürfen. In dem Bittgeſuche, das er am 11. April 1800 an Pius VII. um Wiederherſtellung der Geſellſchaft Jeſu in Parma richtete, erwähnt er eingangs, daß Klemens XIV. der Kaiſerin Katharina die Erhaltung der Geſellſchaft Jeſu in Weißrußland bewilligt habe. In den Erläuterungen zu dieſem Bittgeſuch bemerkt er weiter, die Kaiſerin habe durch den Nuntius Garampi vom Papſt die Erlaubnis erhalten, die Jeſuiten in ihrem jetzigen Stande beibehalten zu dürfen. Dieſe Antwort habe die Kaiſerin den Jeſuiten mitgeteilt, ſie liege im kaiſerlichen Archiv und ſei von der Kaiſerin Joſeph II. mitgeteilt worden;

---

[1] Journal für Kunſtgeſchichte IX 319—327.

[2] Nach einem andern Bericht ſoll der Biſchof auf die Frage des Kaiſers geantwortet haben: Populo indigente, Imperatrice iubente, Roma tacente (Pierling, La Russie et le Saint Siège V 115).

[3] Vgl. J. Norrell, El V. P. José Pignatelli II, Manresa 1894, 106. In dem ſeltenen gedruckten Catalogus Personarum et Officiorum Societatis Jesu in Alba-Russia ex anno 1784 in annum 1785 (Mohiloviae) ſteht beim Collegium Polocense P. Aloys-Panizzoni als Praef. Biblioth. et Disc. lingu. Pol. In den früheren handſchriftlichen Katalogen findet ſich der Name Panizzonis noch nicht.

dieſer habe es ſeinem Bruder Ferdinand und letzterer ſeinem Kammerherrn Roſales erzählt; Roſales habe darüber ein beſtimmtes Zeugnis abgelegt. Weiterhin fügt Panizzoni bei, die Jeſuiten hätten nach Empfang der günſtigen Antwort von Klemens XIV. eine Generalkongregation gehalten und in dieſer den P. Czerniewicz zum Generalvikar der Geſellſchaft gewählt. — Wenn die Erlaubnis des Papſtes wirklich vorlag, konnten die Jeſuiten immerhin ſofort eine Generalkongregation halten und einen Generalvikar wählen. Nun haben wir aber oben vernommen, daß dieſe Generalkongregation nicht ſchon 1773 oder 1774, ſondern erſt 1782 ſtattgefunden hat. Die Erläuterungen Panizzonis ſind alſo unhaltbar. Auf Panizzonis Angaben, die den Tatſachen nicht ſtandhalten, gehen dann die ſpäteren Verwertungen des Breves durch Albani, Kareu, Gruber uſw. zurück, können alſo nur dieſelbe zweifelhafte Autorität beanſpruchen, wenn die Benützer des Zeugniſſes auch noch ſo hoch ſtehen.

In dem Schreiben datiert Poloczk 31. Juli 1800, worin der Generalvikar Franz Kareu Pius VII. um formelle Beſtätigung der Jeſuiten in Rußland bittet, beruft ſich Kareu ausdrücklich auf den Brief Klemens' XIV. an Katharina, in welchem der Papſt die kanoniſche Exiſtenz der Jeſuiten in Rußland bewilligt habe. Daß dieſe Berufung durch Bewilligung der Bitte nicht als richtig erklärt wurde, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. Die Bewilligung der Bitte erfolgte am 9. März 1801, beſonders auch infolge des Briefes des Kaiſers Paul I. vom 11. Auguſt 1800 an den Papſt, in dem aber von einem Breve Klemens' XIV. keine Erwähnung geſchieht.

Das Reſultat dieſer Nachprüfung läßt ſich in folgende Sätze zuſammenfaſſen: Ein Approbationsbreve Klemens' XIV. an Katharina II. iſt trotz der eifrigſten Nachforſchungen nirgends gefunden worden. Weder Jahr noch Tag noch Inhalt ſind näher bekannt. Katharina II. und ihre Nachfolger wiſſen von einem ſolchen Breve nichts. Auch Klemens XIV. und ſeine Nachfolger erwähnen dieſes Breve nie. Ebenſowenig iſt das Breve den ruſſiſchen Biſchöfen bekannt, und dies unter Umſtänden, in denen ſie notwendig davon hätten Kenntnis erhalten und dasſelbe zu ihrer Verteidigung hätten anführen müſſen. Auch die Jeſuiten in Rußland wiſſen in den beiden erſten Dezennien nichts von dem Breve: ja ihre Aktenſtücke und ihr ganzes Vorangehen ſchließen die Exiſtenz eines ſolchen Breves oder wenigſtens jede Kenntnis davon poſitiv aus. Gegen dieſe Kette von Tatſachen kann eine ſpätere Erzählung aus zweiter oder dritter Hand als beweiskräftig nicht gelten, wenn ſie auch noch ſo ſicher beglaubigt und noch ſo oft in offiziellen Aktenſtücken verwertet wird. Mithin muß die Frage: Hat Papſt Klemens XIV. durch ein Breve das Fortbeſtehen der Jeſuiten in Rußland gebilligt? mit Nein beantwortet werden. Die Rechtmäßigkeit jenes Weiterbeſtehens gründet ſich auf andere einwandfreie Beweiſe.

Bernhard Duhr S. J.

Die Monumenta historica Societatis Iesu oder die ältesten Geschichtsquellen des Jesuitenordens.

„Zurück zu den ersten Quellen!" so lautet die Parole der modernen Geschichtschreibung. Dieser Forderung und dem kritischen Zuge des Zeitalters Rechnung tragend hat die Gesellschaft Jesu sich vor etwa zwei Jahrzehnten zu einer Veröffentlichung ihrer ersten und ursprünglichsten Geschichtsquellen entschlossen.

Sie folgte darin dem Beispiele, das Papst Leo XIII. durch die hochherzige Öffnung der päpstlichen Archive gegeben hatte, überzeugt, daß auch sie dem tiefgewurzelten Vorurteil und der zählebigen Geschichtslüge nichts Wirksameres entgegenstellen könne als eine offene Vorlegung ihrer Akten.

Die Quellenpublikation ist auf breitester Grundlage gedacht. Bereits heute liegen als Frucht einer zwanzigjährigen Arbeit nicht weniger als 47 Bände von zusammen 40000 Seiten vor, die zum größeren Teile noch unediertes Material zur Ordensgeschichte bieten.

Und doch bezieht sich der Inhalt dieser Bände im wesentlichen nur auf die erste Gründungsperiode, die mit dem Leben des Stifters (1491—1556) und seiner ersten Genossen[1] zum Abschlusse kommt.

Freilich fällt diese Jugendzeit des Ordens zusammen mit zwei der folgenschwersten Ereignisse der europäischen Geschichte: Es ist die gewaltige religiöse Abfallsbewegung (Reformation) und die durch das Tridentinum eingeleitete Kirchenreform (Gegenreformation). In den sie begleitenden Kämpfen und Strebungen spielt der neue Orden eine hervorragende Rolle. Schon daraus ergibt sich, daß die Monumenta historica S. J. eine weit über den engeren ordensgeschichtlichen Rahmen hinausgehende Bedeutung haben[2] und es wohl verdienen, unsern gebildeten Kreisen etwas näher gebracht zu werden.

Ausgangspunkt des großen Unternehmens war die von spanischen Jesuiten 1874 begonnene und 1889 zum Abschluß gebrachte Sammlung der Cartas de Santo Ignacio de Loyola, die in bisher nicht erreichter Vollständigkeit 842 Briefe des heiligen Ordensstifters und mehrere hundert damit verwandte Dokumente bot.

Gleichzeitig war ein anderes Werk im Entstehen begriffen, die Constitutiones Societatis Iesu latinae et hispanicae (gr. Folio. [L u. 420] Madrid 1892),

---

[1] P. Bobadilla, der letzte Überlebende, starb am 23. September 1590.

[2] Daher lautet der Titel auch nicht, wie ursprünglich geplant, Monumenta historiae S. J., sondern Monumenta historica S. J. Vgl. Historia de la Publicación: Monumenta hist. S. J. por el P. Cecilio Gómez Rodeles, Madrid 1913, 17.

eine genaue textkritiſche Ausgabe der Ordensſatzungen, die im Anhange zum erſten Male die Pretiosissima Societatis, d. h. die älteſten und koſtbarſten Dokumente zur allererſten Gründungsgeſchichte, einem engeren Kreiſe zugänglich machte[1].

Bei den archivaliſchen Vorarbeiten zu beiden Werken war man auf ein reiches, ſo gut wie unbekanntes Quellenmaterial geſtoßen. Das alles und die Gefahr, daß manche dieſer unerſetzlichen Dokumente durch den Zahn der Zeit oder irgend einen Unfall unwiederbringlich verloren gingen, drängte förmlich zu einer größeren planvollen Quellenpublikation.

Daß ſie zuſtande kam, iſt hauptſächlich das Verdienſt des Ordensgenerals P. Luis Martin (1892—1906), der mit dem ihm eigenen weiten Blick dem Plan von vornherein ſeinen großzügigen Charakter gab und deſſen Verwirklichung durch ſein nie ermüdendes Intereſſe und zielbewußte Energie weſentlich förderte.

Da es ſich bei der Gründungsgeſchichte des Ordens in erſter Linie um Spanier, ſpaniſche Dokumente und ſpaniſch-portugieſiſche Archive handelte, ſo waren Spanier die berufenſten *Herausgeber* und Madrid die von ſelbſt gegebene Zentrale. Hier bildete ſich denn auch ſeit 1893 ein Konſortium von zum Teil bereits geſchulten Archiviſten mit einem eigenen Direktor an der Spitze und einer eigenen gut ſortierten Bibliothek[2].

Das *Programm* der Monumenta historica S. J. faßte zunächſt die Sammlung und Veröffentlichung ſämtlicher erreichbaren, irgendwie bedeutſamen Dokumente ins Auge, die ſich auf den heiligen Ordensſtifter Ignatius, ſeine erſten neun Gefährten: P. Faber, J. Laynez, Fr. Xaver, A. Salmeron, N. Bobadilla, S. Rodriguez, Pasch. Broët, Cl. Le Jay, J. Codure, und auf jene älteſten Mitglieder bezogen, die bei Gründung und Aufbau des Ordens in hervorragendſter Weiſe beteiligt waren, wie Fr. Borgia, P. Ribadeneira, H. Nadal, J. Polanco u. a. m.

---

[1] Append. A: Nr I—IV, VI—XII und XVI bringen den Text der aus den Jahren 1539—1551 ſtammenden Beratungen der erſten Gefährten über die noch nicht verfaßten Ordensſatzungen, Nr VI den ergreifenden Bericht über die erſte Generalswahl, Nr XIII—XIV die älteſten von Ignatius ſtammenden Haus- oder Scholaſtikerregeln, Nr XVII die hochintereſſante Electio seu Deliberatio S. P. N. Ignatii de paupertate domorum Societatis, Nr XVIII das ſpaniſch geſchriebene Tagebuch des Heiligen, in qua referebat interna mentis sensa dum constitutiones conderet. Append. B gibt den Text des erſten Entwurfs der Ordensſatzungen: Rudimenta constitutionum et declarationum cum variis annotationibus marginalibus manu S. P. N. Ignatii adscriptis.

[2] Erſter Direktor bis 1897 war P. Joſ. M. Vélez, der Herausgeber der Cartas de Santo Ignacio und der Cartas y otros escritos del B. P. Pedro Faber (Bilbao 1893); ihm folgte bis 1912 P. Cecilio Gómez Rodeles, Korreſpondierendes Mitglied der Real Academia de la Historia, und ſeit 1912 P. Frederico Cervós. Mitarbeiter waren oder ſind die P.P. Mariano Lucina, Vinc. Aguſti, Efrén Aſtudillo, Franc. Lirola, Daniel Reſtreppo. Bedeutende Förderung durch Rat und Tat wurde dem Unternehmen von andern Gelehrten und Hiſtorikern des Ordens wie P. Fr. Ehrle, J. B. Van Meurs, O. Braunsberger, A. Gerſte, Fr. Gaillard, P. Tacchi-Venturi, Tournier, B. Duhr, den Bollandiſten Poncelet und Van den Ghein u. a.

Das handschriftliche Material selbst befand sich zum Teil noch im Besitze des Ordens. Sehr vieles aber war durch die Aufhebung (1773) und die wiederholten Stürme und Verfolgungen nach allen Windrichtungen zerstreut worden und mußte erst wieder aus den öffentlichen wie privaten Archiven Spaniens, Portugals, Italiens, Frankreichs, Belgiens, Deutschlands, Österreichs, Polens zusammengesucht werden.

„Die Archive von Rom, Florenz, Paris, Evora, Lissabon, Madrid, Alcalá, Salamanca, Köln, Brüssel, Mecheln, München boten die reichste Ausbeute. Um sicher zu gehen und durchaus zuverlässige Abschriften zu erhalten, übernahmen wir die mühselige Kopierarbeit meist selbst, und wo dies nicht möglich war, wenigstens die Kollationierung.“[1] Wo es anging, ersetzte die Photographie das langsame Kopieren. „Bei dem Bestreben die Dokumente zu finden und von ihnen genaue Kopien zu erhalten, haben wir weder Zeit noch Leute, weder Kosten noch Mühe gespart. Die Monumenta wollten nur authentisches Material und zwar in guter Form, mit größter Treue und nach allen Regeln einer gesunden Kritik herausgeben.“[2]

Die Editionsweise der Monumenta steht denn auch, wie selbst die in dieser Beziehung sehr strenge deutsche Kritik lobend anerkannt hat, durchweg auf der Höhe moderner Arbeitsweise. Ein Dr Walther Köhler nennt beispielsweise die Edition der Nadal-Briefe einfach „mustergültig“[3], Nachod die Monumenta Xaveriana „eine äußerst sorgfältige Quellenveröffentlichung“[4].

Abgesehen von den ersten Bänden hielten sich die Herausgeber genau an die 1895 vom deutschen Historikertag zu Frankfurt a. M. für die Herausgabe handschriftlicher Urkunden aufgestellten Normen. Danach wird das Dokument stets genau so wiedergegeben, wie es aus der Feder seines Verfassers hervorging und jede notwendige Änderung bzw. Ergänzung oder erklärende Verbesserung stets als solche gekennzeichnet.

Selbst da, wo zur Vermeidung lästiger Wiederholungen belanglose Briefstellen ausgelassen wurden, sind diese Auslassungen stets genau vermerkt[5].

Die Einleitungen und der kritische Apparat erscheinen freilich nicht immer so ausgiebig und vollständig, wie deutsche Gelehrtenart es wünscht, dürften jedoch im

---

[1] Aus einer schriftlichen Mitteilung des P. Rodeles, der 1897—1912 das Werk als Direktor leitete. [2] Hist. de la publicación 17 f.

[3] Theologische Jahresberichte XXVII (1901) 4. Abt. K.-G., 632.

[4] Literarisches Zentralblatt 1901, 1712 f.

[5] Verum ne quis suspicetur hoc, veluti quodam artificio, velle nos occultare nonnulla, quae Societatis historiae aliquam maculam inurere possent, profitemur nihil unquam tale a nobis omitti; imo si qua sint, quae hominem Societatis defectus vel errores patefaciant, haec consulto a nobis evulgantur; nam, ut saepius in his Monumentis testati sumus, utile prorsus censemus etiam summorum virorum errata et defectus cognoscere; nihil enim eorum gloriae magnitudini tam parvi defectus detrahunt, et nobis pusillis multum solatium nec parum stimuli ad illorum virtutes consectandas suppeditant. (Ep. P. Alph. Salmeronis, Praef. Gener. XXXIII.)

ganzen und großen als ausreichend empfunden werden. Die Herausgeber ſind übrigens ſichtlich mit ihrem Werke gewachſen, deſſen wiſſenſchaftliche Gediegenheit mit dem Fortſchreiten gewonnen hat.

Für die Drucklegung des gewaltigen Materials iſt ein recht praktiſcher Modus gefunden worden. Es werden nicht einzelne fertiggeſtellte Bände, ſondern Faszikel ausgegeben, die nach Art einer Monatsſchrift je 10 Bogen (160 Seiten) ſtark erſcheinen und zwar in zwangloſer Reihenfolge, ſo daß gleichzeitig verſchiedene Bände weitergeführt werden konnten und keine Unterbrechung der Publikation eintrat. Nur ſo war es möglich, innerhalb zweier Jahrzehnte 47 Bände fertigzuſtellen.

Da es wohl nur wenigen unſerer Leſer gegeben ſein wird, das gewaltige Quellenwerk aus eigener Einſichtnahme näher kennen zu lernen, dürfte eine etwas genauere Skizzierung ſeines Inhaltes gewiß vielen willkommen ſein. Nur dies, keine eingehende wiſſenſchaftliche Kritik des Werkes, iſt Zweck dieſer Zeilen.

Das Chronicon des P. Polanco[1]. An die Spitze des Ganzen iſt die Vita Ignatii de Loyola und das Chronicon Societatis Iesu des P. Joh. Alfons de Polanco geſtellt.

Aus Burgos ſtammend und an der Univerſität Paris gebildet, kam Polanco noch jung nach Rom, fand als Scriptor apostolicus Anſtellung am päpſtlichen Hofe und trat 1541 in den neu erſtandenen Orden. Bereits 1547 zog ihn Ignatius als Ordensſekretär an ſeine Seite. In dieſer wichtigen Stelle verblieb Polanco auch unter den drei folgenden Generälen Laynez, Borgia, Mercurian volle 26 Jahre lang.

Durch ſeine Hände ging die ganze ungeheure Korreſpondenz, ſelbſt die vertraulichſten Aktenſtücke. Im Auftrage des hl. Ignatius ſammelte und bewahrte er alles auf, was für die Geſchichte und Verwaltung der Geſellſchaft von Wert ſchien[2] und legte ſo den Grund zu dem einſt ſo reichen Ordensarchiv. Im ſelben Auftrag (con ordine dell' obedienza) entwarf er ſchon früh den Plan zu einer umfaſſenden Chronik des Ordens, ſeiner einzelnen Niederlaſſungen und hervorragenden Mitglieder mit beſonderer Berückſichtigung alles deſſen, was der künftigen Ordensleitung zur Direktive dienen konnte[3].

Aus der nach dieſen Geſichtspunkten geordneten Materialienſammlung entſtand allmählich durch Diktat das Chronicon Societatis Iesu. Es war Polancos Wunſch, das Ganze noch einmal ſorgſam zu revidieren[4] und durch weitere Dokumente zu ergänzen, aber der Tod erreichte den Unermüdlichen (21. Dez. 1577), ehe er dies Vorhaben ausgeführt. So blieb das Werk im Staub des Archives

---

[1] Vita Ignatii de Loyola et Chronicon S. J. a P. Joanne Alphonso de Polanco S. J. (1491—1556). 6 vol., Matriti 1894—1901.

[2] „Per ordine de nostro Padre Ignacio", ſo ſchreibt Polenco ſelbſt in ſeinen Vorbemerkungen (Chron. I 7 f), „de mettervi cose che potessino servire per ricordo alla practica del governo." [3] Ebd.

[4] Saranno molti errori in questo estracto, perche non l'ho reletto dopoi che le dittai . . . Ebd.

liegen, um heute erſt nach 350 Jahren ans Licht gezogen und an die Spitze der Monumenta historica S. J. geſtellt zu werden.

Trotz ſeiner ſchlichten ſchmuckloſen Form iſt es eine ordensgeſchichtliche Quelle erſten Ranges, da es genaue und meiſt ſehr ausgiebige Auszüge aus den erſten Originalberichten in überſichtlicher Zuſammenſtellung bietet. So diente es den Herausgebern der Monumenta zugleich als vortrefflich orientierender Führer durch das Gewirre ungezählter Einzeldokumente und zeigte deren gegenſeitige Beziehungen und Verbindungen. Wie gewiſſenhaft Polanco arbeitete, bezeugt ein Vergleich mit ſeinen nunmehr größtenteils veröffentlichten Vorlagen. Überdies ſind ſehr viele Briefe und Aktenſtücke, die durch das Alter unleſerlich geworden oder durch den Sturm der Zeit verweht wurden, uns nur noch in der Regeſtenform des Chronicon erhalten geblieben.

So wertvoll aber auch dieſe erſte Chronik des Ordens iſt, die Originalurkunden ſelbſt kann ſie nicht erſetzen. Sie wird daher zunächſt ergänzt durch die **Litterae quadrimestres**[1]. Ein geborener Soldat und Feldherr, hielt Ignatius große Stücke auf prompte, genaue Berichterſtattung von allen Punkten des Kriegsſchauplatzes und auf einen ſteten lebendigen Rapport mit jedem Teile ſeiner Truppen.

Als daher ſeine erſten Genoſſen nach der Beſtätigung des Ordens durch Paul III. (Regimini militantis ecclesiae 27. Sept. 1540) ſich in die verſchiedenen Städte Italiens und des Auslandes zu zerſtreuen begannen, gab ihnen Ignatius die ſtrikte Weiſung mit, ihm *allwöchentlich* genauen Bericht über ihr Befinden und Wirken zu erſtatten.

Bei der raſchen Ausdehnung des Ordens über Europa, Afrika, Indien und Braſilien und den ſchwierigen Verkehrsverhältniſſen konnte die Vorſchrift eines *Wochenberichts* nicht länger durchgeführt werden. Er blieb zunächſt noch beſtehen für Italien und Sizilien; für Deutſchland, Belgien, Frankreich, Spanien und Portugal dagegen traten *Monats-*, für die überſeeiſchen Gebiete *Jahres*berichte an die Stelle.

Da aber die Laſt für die vielbeſchäftigten Obern immer noch zu groß war, führte Ignatius für Europa die *Vierteljahrs*berichte, Litterae quadrimestres, ein, die in den Monaten Januar, Mai, Juli und September nach Rom geſchickt werden mußten. Über Inhalt, Form, Abfaſſungs- und Expeditionsweiſe gab Ignatius ſelbſt wiederholt genaue Weiſung[2].

Die Beſtimmung regelmäßiger genauer Berichterſtattung an die oberſte Zentrale wurde dann als feſte Satzung auch in die Ordenskonſtitutionen aufgenommen[3].

Dieſer Einrichtung verdankt der Orden den großen Reichtum handſchriftlicher Quellen.

---

[1] Litterae Quadrimestres ex universis, praeter Indiam et Brasiliam, locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur, Romam missa (1546—1556). 4 vol., Matriti 1894—1897.

[2] Siehe Epist. S. Ignat. I 542; II 646 f. Vgl. Chron. II 430; III 478.

[3] Const. Soc. Iesu P. VIII, c. 1, § 9, N.

Zweck der Litterae quadrimestres war an erſter Stelle, die Leitungszentrale über die Tätigkeit der Ordensgenoſſen auf dem laufenden zu halten, weshalb eine genaue wahrheitsgetreue Darſtellung zur ſtrengen Pflicht gemacht wurde (esto se escribe todo con toda verdad).

Die Litterae waren nicht auf Veröffentlichung berechnet, ſollten aber trotzdem monstrabiles ſein, d. h. eventuell Gönnern und Freunden zur Kenntnis vorgelegt werden können.

Was alſo ſeiner Natur nach ſtreng vertrauliche Behandlung forderte, war eigens auf geſonderten Bogen (schedulae) beizufügen. Im übrigen beſtand Ignatius auf genauer detaillierter Berichterſtattung über den jeweiligen Stand der Niederlaſſung, Beſchaffenheit, Geſundheit, Tugenden, Fehler, Fortſchritte ihrer Mitglieder, über die Arbeiten und Erfolge, Beziehungen zu den geiſtlichen und weltlichen Behörden und andere einflußreiche Perſonen, über Hinderniſſe, Verfolgungen, Widerſprüche und deren Urſachen. Weiterhin wünſchte Ignatius zu wiſſen, welchen Leumund die Geſellſchaft an dem betreffenden Orte genieße, ob ſie beliebt oder unbeliebt ſei u. dgl. Weiterhin hatten die Obern ihre Anſichten über etwaige notwendige Maßnahmen zu äußern und entſprechende Vorſchläge zu machen.

Politiſche Aktionen waren nur inſoweit mit hineinzuziehen, als ſie die Tätigkeit der Ordensgenoſſen berührten oder als Gegenſtand des Gebetes den fern weilenden Mitbrüdern empfohlen wurden.

Aus dem Geſagten ergibt ſich der Wert der uns hier in 4 Bänden (mit zuſammen 3073 Seiten) vorgelegten Briefſammlung, die, über einen Zeitraum von 10 Jahren (24. Juni 1546 bis Januar 1556) ſich erſtreckend, uns rund 600 Briefe aus den Ordensniederlaſſungen in Italien, Spanien, Portugal, Frankreich, Deutſchland und Belgien und in ihnen ein anſchauliches Bild der Ordenstätigkeit und kirchlichen Verhältniſſe in dieſen Ländern bietet[1].

Die Briefe aus Indien, Japan, Braſilien und Afrika ſind von den Herausgebern der Monumenta vorläufig beiſeite geſtellt worden und dürften ſpäter einmal in Verbindung mit andern noch ungedruckten Quellen einen hervorragenden Beitrag zur Miſſionsgeſchichte bieten[2].

Ungleich wichtiger als die Litterae quadimestres, die mehr einen offiziellen und lokalgeſchichtlichen Charakter tragen, iſt die nächſte Dokumentengruppe der

---

[1] In ſpäterer Zeit ſind die Litterae quadrimestres allgemein durch Litterae annuae erſetzt worden. Vom Jahre 1581 bis 1654 wurden dieſe Litterae annuae durch eine Zentralſtelle redigiert und durch den Druck einem weiteren Publikum zugänglich gemacht. Dieſe gedruckten Litterae annuae ſind ſtark auf den Erbauungszweck zugeſchnitten und ſtehen an geſchichtlichem Wert weit hinter den handſchriftlichen Jahresberichten zurück. Näheres darüber bei B. Duhr, Geſchichte der Jeſuiten in den Ländern deutſcher Zunge, Freiburg i Br., I 674 ff; II 2, 358 ff.

[2] Über die weitgehenden Forderungen des hl. Ignatius bzw. der Miſſionsbriefe ſiehe Chron. III 478 f.

Epistolae mixtae[1]. Es sind nicht offizielle Briefe und Berichte, die teils von Ordensgenossen teils von Auswärtigen geschrieben sind und einen außerordentlich mannigfaltigen Inhalt aufweisen.

Unter den Briefschreibern aus der Gesellschaft erscheinen hier die Hauptvertreter der ältesten Generation des Ordens, die ersten Provinziale, Rektoren usw., Namen wie Araoz, Villanueva, de la Torre, Miron, Oviedo, Frusius (Des Freux), Palmio, Manare, Kessel, Lanoy, Gaudanus, Domenech usw.

Unter den auswärtigen Korrespondenten figurieren Kaiser und Könige, Herzoge und Fürsten, Senatoren, Gelehrte, Kardinäle, Bischöfe, Legaten, Äbte, Ordensmänner der verschiedensten Farbe, Damen der höchsten Gesellschaft uud selbst Nonnen. Im ganzen sind es 1334 zum Teil umfangreiche Schreiben, die, zwischen 1537 und 1556 datiert, oft eingehend über die religiösen und kirchenpolitischen Fragen jener aufgeregten Periode sich auslassen und im ganzen ein hohes ordens- wie zeitgeschichtliches Interesse haben.

Was das Chronicon in großen Zügen, die Litterae quadrimestres in mehr offizieller, engerer Form berichten, das wird hier in ungezwungener Aussprache allseitig erläutert, ergänzt, wohl auch berichtigt und durch Aufdeckung so mancher feinen verschlungenen Fäden erst ganz verständlich gemacht.

Von dieser Sammlung der Epistolae mixtae ist eine Gruppe wegen ihrer besondern Bedeutung besonders abgehoben worden. Es sind die Briefe der ersten neun Gefährten des Ordensstifters und seiner hervorragendsten Mitarbeiter und die sie betreffenden Dokumente.

Diese Gruppe wird eröffnet durch die

Epistolae P. Hieronymi Nadal[2]. P. Nadal tritt ähnlich wie Polanco in der großen Öffentlichkeit nicht so hervor wie ein Franz Xaver, Faber, Borgia, Laynez, Salmeron, Canisius[3], Ribadeneira u. a.; aber am inneren Aufbau des Ordens hat er mit den größten Anteil genommen.

Zu Palma auf der Insel Majorca geboren und an den Hochschulen von Alcalá und Paris gebildet, schloß er sich, durch die Briefe Franz Xavers, seines ehemaligen Studiengenossen in Paris, gewonnen, 1545 der Gesellschaft Jesu an.

Vom hl. Ignatius selber herangezogen und durch vertrauten Verkehr in dessen Geist und Absichten tief eindringend[4], wurde er bald der Mann des Vertrauens

---

[1] Epistolae Mixtae, ex variis Europae locis scriptae (1537—1556). 5 vol., Matriti 1898—1901.

[2] Epistolae P. Hieronymi Nadal (1546—1577), 5 vol., Matriti 1890—1906.

[3] Über Canisius, den „ersten deutschen Jesuiten", besitzen wir das monumentale Werk: B. P. Canisii S. J. Epistulae et acta. Collegit et adnot. illustr. Otto Braunsberger S. J. (bisher 6 starke Bände). Friburgi Brisg. 1896—1912. Es ist neben den Monumenta wohl die bedeutendste ordensgeschichtliche Publikation der Gesellschaft Jesu in der Neuzeit.

[4] „Tiene mucho consciemento de Nuestro Padre Maestro Ignacio", schreibt Polanco 7. Juni 1553 an P. Miron in Portugal, „porque le ha tratado mucho, y parece tiene entendido su espiritu y penetrado, cuanto otro que yo sepa de la Compañía, el instituto della" (Chron. III 427[2]. Epist. S. Ignatii V 108 ff).

und die rechte Hand des Stifters in allem, was die innere Verwaltung des Ordens anging. Ihn wählte der Ordensſtifter vor allen andern, um ſeine erſt handſchriftlich vorliegenden Ordensſatzungen zunächſt in den Provinzen Spanien und Portugal authentiſch zu erklären und durchzuführen, und rüſtete ihn zu dieſem Zwecke mit den weiteſtgehenden Vollmachten aus [1].

1554 trat Nadal, von Ignatius ſelbſt erbeten, als Vicarius Generalis an deſſen Seite. Zweimal (1561—1563 und 1566—1568) bereiſte Nadal als Viſitator die europäiſchen Ordensprovinzen, um überall die noch flüſſigen Lebensformen und Gewohnheiten nach dem Inſtitute und dem Vorbilde der römiſchen Zentrale einheitlich zu geſtalten und an feſte Regeln zu binden. Darin ſah Nadal ſelbſt die ihm von der Vorſehung zugewieſene Aufgabe [2].

Daneben war P. Nadal ähnlich wie Polanco unabläſſig bemüht, alle auf den heiligen Stifter und ſeine Gründung bezüglichen Dokumente zu ſammeln und für eine Geſchichte des Ordens bereitzuſtellen. Ihm verdankt der Orden die Erhaltung mancher Dokumente von unſchätzbarem Werte. Im ganzen füllen dieſe Autographen, Kopien und Materialien des P. Nadal nicht weniger als 70 zum Teil ſehr umfangreiche Codices.

Es iſt das Verdienſt der Monumenta historica, dieſe vielfach noch ganz unbekannten Schätze der Hauptſache nach ans Licht gezogen und erſchloſſen zu haben.

Die erſten drei Bände der Epistolae bringen zunächſt 771 Briefe oder Briefregeſten, d. h. die umfangreiche Korreſpondenz des P. Nadal mit den vier erſten Generalen und andern führenden Männern des Ordens, mit den Päpſten Julius III., Paul IV., Pius IV. und V. und Gregorius XIII., mit den Kaiſern Maximilian und Ferdinand, den Königen Philipp II. von Spanien und Johann III. von Portugal, mit Herzog Albert von Bayern uſw. Dieſe Briefe beſitzen in erſter Linie einen bedeutenden ordensgeſchichtlichen Wert.

„Wir haben", bemerken die Herausgeber, „Tauſende von Briefen von verſchiedenen Provinzen, Häuſern und Perſonen an Ignatius und ſeine nächſten Nachfolger durchgeleſen, aber keine gefunden, die über die Angelegenheiten und Perſonen der Geſellſchaft ſo ausgiebig und ſo genau unterrichten als diejenigen des P. Nadal."

Aber auch für die zeitgenöſſiſche und nicht zum wenigſten die deutſche Kirchengeſchichte bilden dieſe Briefe eine gute Quelle, lag doch gerade die Kirche Deutſchlands Nadal beſonders am Herzen. Für ihr Wohl iſt er bereit, ſein eigenes Leben zu opfern, ihre Not und Bedürfniſſe legt er den

---

[1] „Nuestro Padre, que se fía de él como de si mesmo, le ha dado toda su autoridad, que communicarse puede ..." (ebd.). Dieſe erſte authentiſche Erklärung der Ordensſatzungen: die Scholia P. Natalis in Constitutiones et Declarationes S. P. Ignatii, ein ordensgeſchichtliches Denkmal erſten Ranges, wurde 1889 erſtmals von P. Franc. Altini S. J. zu Prado in Etruria veröffentlicht. Vgl. dazu Epist. P. Nadal I XLVI.

[2] Epist. P. Nadal I XII f; IV XIII.

Ordensgeneralen immer wieder ans Herz, nennt ihn doch auch Canisius in einem Schreiben: nostro protettore et padre specialissimo [1].

Deutlicher als aus den Briefen treten Nadals eigenartige Rolle und Verdienste aus den Monumenta und Instructiones hervor, die den Inhalt des vierten Bandes ausmachen.

Aus den Monumenta Italiae seien hervorgehoben die Akten zu der ersten Generalkongregation der Gesellschaft Jesu. Sie gab den Anlaß zu einem Sturme, der dem Orden leicht verhängnisvoll hätte werden können. Urheber und Hauptakteur dabei war der leidenschaftliche P. Bobadilla, welcher den, wie er meinte, übermäßigen Einfluß eines Polanco, Nadal und des „von ihnen beherrschten" Laynez durchbrechen und die höchste Gewalt durch eine Art Staatsstreich in die Hände der ersten Gefährten bringen wollte. Der maßvollen Klugheit eines Laynez war es zu danken, daß diese Hausrevolution friedlich beigelegt und jedes weitere Ärgernis vermieden wurde.

Es zeigt den gesunden historischen Sinn der Herausgeber, daß sie hier wie bei ähnlichen unerquicklichen Affären nichts verschweigen, sondern die bezüglichen Akten in extenso uns vorführen [2].

Interessante Schlaglichter auf die deutschen Verhältnisse werfen die Monumenta Germaniae, zumal die eingehende Darlegung der schwierigen Probleme: Quomodo principes Catholici iuvari possint in Germania — quemadmodum gubernanda Societas in Germania — Ad provincias Germaniae iuvandas — quemadmodum nostri cum haereticis et conversari debeant et agere.

Um in Deutschland erfolgreich zu wirken, so führt Nadal u. a. aus, müsse man den Charakter und die Nationalfehler der Deutschen kennen und berücksichtigen. Als solche werden aufgeführt: ein übermäßiges Selbstgefühl, das sie auf andere Nationen verächtlich herabsehen lasse, große Abneigung gegen die Welschen, Mangel an Loyalität gegen den Heiligen Stuhl, herrisches Wesen bei Hochgestellten, kriechende Unterwürfigkeit der Untenstehenden, großer Ehrgeiz, der allzuviel auf Titel, Abzeichen, Zeremoniell u. dgl. halte. Weiterhin werden genannt die starke Neigung zur Trunksucht und Völlerei und die freie Art im Verkehr mit dem andern Geschlecht. Diese Fehler, die zum Teil nationales Erbgut seien, hätten sich durch die Zunahme von Macht und Reichtum erheblich gesteigert und seien durch die Irrlehre noch verschlimmert worden. Dieselbe habe auch die guten Seiten des deutschen Wesens verdorben und eine unglaubliche Zügellosigkeit entfesselt, die keine Treue, keine Ehrlichkeit und Selbstzucht mehr kenne.

Deutschland schreie förmlich nach Hilfe. Hier sei die Gesellschaft ganz besonders am Platze und könne größeres wirken als in Indien. Vae nobis, si non iuvemus Germaniam [3].

---

[1] B. P. Canisii Epistulae II 200.

[2] Epist. P. Nadal IV 98—148. Die etwas einseitige Darstellung Nadals findet ihre Korrektur durch die Monumenta Bobadilla, Matriti 1913, Prolusio 1 ff.

[3] Epist. P. Nadal IV 212 und I LXIX f.

Weil aber Deutſchen Deutſche am eheſten helfen könnten, ſei um jeden Preis für einen einheimiſchen Ordensnachwuchs zu ſorgen. Es fehle in deutſchen Landen dafür nicht an tüchtigen Elementen. Man müſſe jedoch bei der Erziehung deutſcher Ordenskandidaten nicht nur auf Ablegung der perſönlichen, ſondern auch der nationalen Fehler dringen und ſchwierige Naturen überhaupt nicht zulaſſen.

Es herrſche ſodann in Deutſchland vielfach die Anſicht, die Ordenszentrale in Rom habe für dieſes Land weniger Intereſſe übrig. Man müſſe dieſes Vorurteil durch die Tat widerlegen und ſich in Rom über Deutſchland nur durch ſolche informieren laſſen, die das Land wirklich kennten und liebten [1].

Was das Vorgehen gegen die Irrlehre betrifft, ſo empfiehlt Nadal ausſchließlich geiſtige Waffen und als wirkſamſtes Mittel vor allem eine gründliche, tiefgehende Belehrung über die Grundlagen des Glaubens. Nicht auf Maſſenbekehrungen ſei abzuſehen, ſondern auf eine Elite, die der alten Kirche Ehre machte. Nicht durch Zugeſtändniſſe und Abſtriche in den Glaubensforderungen, ſondern durch Liebe und entgegenkommende Freundlichkeit müßten die Irrenden gewonnen werden [2].

Eine geradezu unentbehrliche Quelle für die innere Ordensgeſchichte der Geſellſchaft Jeſu, die in den landläufigen Darſtellungen ſo bedauerlich ſtark zurücktritt, bilden die hier erſtmals veröffentlichten unter dem Geſamttitel Instructiones zuſammengefaßten Aktenſtücke, über 100 an der Zahl [3].

Sache des Feldherrn iſt der Oberbefehl, der ſtrategiſche Plan, nicht aber das Exerzierreglement, die Quartierordnung u. dgl. Daher zeichnete Ignatius in ſeinen Konſtitutionen nur die großen Richtlinien und überließ das weitere wenigſtens außerhalb Roms ſeinen Stellvertretern und untergeordneten Werkzeugen.

Dieſe legislative Kleinarbeit war Nadals beſondere Gabe. Er war es, der als Viſitator überall nach Möglichkeit die Ordensbräuche der römiſchen, von Ignatius ſelbſt geſchulten Zentrale einführte und ſie durch zahlreiche Einzelvorſchriften ergänzte. Er entwarf Regeln und Inſtruktionen für all die vielgeſtaltigen Ämter vom Provinzial angefangen bis zum Koche hinab, gab ſchriftliche Anweiſungen für das Gebet, Studium, die Hausordnung, die Reiſen, für Tiſchleſung, Erholung, Geſprächsſtoff uſw.

Aber es war des Guten faſt zu viel. So unternahm es denn ſpäter Nadal im Auftrag der zweiten Generalkongregation (II 28 57), dieſe Inſtruktionen, Regeln uſw. zu revidieren und in eine kürzere, handlichere Form zu bringen. Was alſo heute noch in den Regulae communes und in den verſchiedenen Ämterregeln im Orden weiterlebt, das geht nach Ausweis der hier erſtmals vorgelegten Originalakten großenteils auf Nadal zurück [4].

Franciscus Borgia [5]. Eine ganz andere und zumal nach außen ungleich glanzvollere Stellung in der Gründungsgeſchichte der Geſellſchaft Jeſu nimmt der

---

[1] Ebd. IV 214 ff. [2] Ebd. 218—229. [3] Ebd. 364—729.

[4] Vgl. ebd. IV, Praef. XIII f 59 ff.

[5] S. Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux, et Societatis Iesu praepositus generalis tertius, 5 vol., Matriti 1894—1911.

hl. Franz Borgia, vormals vierter Herzog von Gandia, Vizekönig von Katalonien und vertrauter Ratgeber Kaiser Karls V., ein.

Nirgends hatte die Gründung des hl. Ignatius anfangs einen schwereren Stand als gerade in Spanien, der Hochburg der alten angesehenen Mönchsorden und der spanischen Inquisition, die beide dem jungen, so ganz neue Wege gehenden Orden mit Mißtrauen begegneten, ja ihn vielerorts geradezu feindselig verfolgten.

Der Eintritt eines der hervorragendsten spanischen Granden, der durch den Glanz seines Geschlechtes [1] wie durch seine Tugenden gleich ausgezeichnet dastand, in die Gesellschaft Jesu, brachte rasch einen Umschwung zu deren Gunsten.

Das geschichtliche Bild dieses merkwürdigen Mannes stand bislang in einer nicht ganz glücklichen Beleuchtung. Der herbe, fast harte Zug des strengen Büßers trat in ihm zu einseitig hervor. Es ist das Verdienst der Monumenta, dem großen Heiligen und Organisator, der als dritter General den Orden mit starker und kluger Hand durch schwere Zeiten hindurchführte, hier ein wirklich imponierendes Denkmal errichtet zu haben.

Fünf starke Bände mit zusammen 4280 Seiten fassen hier zum ersten Male das gesamte in spanischen, italienischen und französischen Archiven zerstreute Quellenmaterial zu einer vollen Würdigung des Heiligen zusammen. Der ganze erste Band ist der Haus- und Familiengeschichte der Borgia geweiht, die so stark in die Profan- und Kirchengeschichte Spaniens und Italiens mit eingriffen, während die vier übrigen Bände das wichtigste (ca. 800 Briefe und Aktenstücke) aus der vielseitigen Korrespondenz ausheben, welche Borgia als Vizekönig, Ordenskommissar in Spanien und General der Gesellschaft Jesu (1565—1572) geführt hat.

Eine Perle der aszetischen Literatur ist das Diarium oder geistliche Tagebuch des Heiligen, in das er zwischen 1564 und 1570 täglich seine in der Betrachtung gewonnenen Erleuchtungen und Anregungen eintrug und das einen tiefen Einblick in sein innerstes Seelenleben gewährt. Es kostete unendliche Mühe, das schwer leserliche Manuskript zu entziffern, was bis auf wenige Worte und bis auf die Deutung einiger rätselhafter, stets wiederkehrender Zeichen auch gelungen ist [2].

In eine ganz neue Welt führen uns die

Monumenta Xaveriana [3]. Von Anfang an war die Gesellschaft Jesu auch auf die Heidenmission gerichtet. Das beweist schon der ursprüngliche Plan des Stifters, den Schwerpunkt des Wirkens ins Heilige Land zu verlegen. Die Idee eines geistlichen Kreuzzuges in die mohammedanischen Länder Nordafrikas und Vorderasiens ließ Ignatius zeitlebens nicht mehr los [4].

---

[1] Die Borgia hatten der Kirche zwei Päpste gegeben, Calixt III. und Alexander VI., dessen Enkel Franz Borgia war.

[2] S. Franciscus Borgia V 729—887.

[3] Monumenta Xaveriana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, I (1899), II (1912—1914).

[4] Vgl. den Aufsatz: Das Palästinaprojekt Julius' III. in den „Katholischen Missionen" 1912/13, 237 ff.

Daß aber der Orden bereits in früher Jugend ſich in ſolchem Umfange und mit ſolcher Stoßkraft auf die äußeren Miſſionen warf, iſt zweifellos auf das bahnbrechende Beiſpiel ſeines größten Miſſionärs, des hl. Franz Xaver, zurückzuführen.

Wir können uns heute, wo uns die überſeeiſche Welt ſo vertraulich nahe gekommen, kaum eine Vorſtellung machen von dem unbeſchreiblichen Eindrucke, den die Briefe des Heiligen damals in ganz Europa hervorriefen. Sie fielen wie Feuerfunken in die Herzen und weckten eine flammende Begeiſterung. Eine neue machtvolle Miſſionsbewegung war mit ihnen in Fluß gekommen.

Xavers Briefe blieben nicht wie andere Ordensakten im Archivſtaub liegen; ſie gingen zunächſt in Abſchriften von Hand zu Hand, dann in Einzeldrucken und Sammlungen von Land zu Land[1].

All dieſe Sammlungen boten zumeiſt nur Überſetzungen. Die paraphraſierende Latinität eines Turſellini zumal gab den ſchlichten Originalbriefen eine ganz fremdartige Färbung. Zwiſchen echten Briefen ſchob ſich unechte, zweifelhafte Ware ein. Kurz, eine kritiſche Ausgabe, die womöglich den Originaltext oder doch zuverläſſige Apographa bot, war ein dringendes Bedürfnis.

Die Monumenta Xaveriana bieten im erſten Band den geſamten ſchriftlichen Nachlaß des Heiligen, ſoweit er uns erhalten iſt, mit einem ausreichenden kritiſchen Apparat. Es ſind 138 Briefe, zumeiſt in der Originalſprache, und 28 Documenta, darunter die katechetiſchen Arbeiten und Miſſionsinſtruktionen des Heiligen. Nicht weniger als 61 Briefe und Abhandlungen (hauptſächlich katechetiſche), von denen wir Kunde beſitzen, ſind verloren gegangen bzw. noch aufzufinden[2].

Dieſen Schriften *von* Franz Xaver fügt der zweite Band die älteſten und wichtigſten Dokumente *über ihn* bei. Es ſind Urkunden zur Familiengeſchichte der Xavier, Einzelberichte über ſein Wirken in Europa, die päpſtlichen Xaver betreffenden Aktenſtücke, Briefe zeitgenöſſiſcher Miſſionäre über den Heiligen, die Akten der in Indien (Goa 1556, Kotſchin 1556 und 1616, Bazaim 1556 und 1557, Malacca 1556, Tutucorin 1616, Coulam 1616, Travancor 1616) und in Spanien (Pamplona 1614) eingeleiteten Seligſprechungsprozeſſe mit ſämtlichen Zeugenausſagen, verſchiedene den Kult und die Reliquien betreffende Urkunden, die erſten Briefe und Berichte über den Tod des Heiligen und last not least der Text *der älteſten Biographie* von P. Emanuel Teixeira (die zweitälteſte von Alexander Valignano iſt bereits in den erſten Band aufgenommen). Auf Grund dieſer wichtigen, bisher unbekannten Dokumente iſt u. a. *die vielumſtrittene Frage des Todestages* gegen Cros (S. François de Xavier, sa vie et ses lettres. 2 vols, Toulouse 1900) *im Sinne der älteren Tradition* (2./3. Dez. 1552) *wohl endgültig entſchieden*[3].

So ſind die Monumenta Xaveriana wirklich ein „wahres, hiſtoriſches Denkmal"[4] geworden, das Liebe und Verehrung dem größten Sohne des hl. Ignatius

[1] Vgl. Monumenta Xaveriana I, Prooemium.

[2] Vgl. ebd. 964 f; App. III 958. [3] Ebd. II 791* f.

[4] Analecta Bollandiana XIX (1900) 466 ff.

geſetzt haben. Dadurch erſt iſt die ſeit 20 Jahren ſo eifrig tätige Xaveriusforſchung auf eine feſtere Grundlage geſtellt.

Die Epistolae und Monumenta der übrigen erſten Gefährten[1]. Neben Franz Xaver gehören zum engſten Kreis der erſten neun bereits in Paris gewonnenen Gefährten der Savoyarde Peter Le Fèvre (Faber), die drei Spanier Jakob Laynez, Alfons Salmeron, Nikolaus de Bobadilla, der Portugieſe Simon Rodriguez, und etwas ſpäter hinzugekommen der Savoyarde Claudius Le Jay und die beiden Franzoſen Paſchaſius Broët und Johann Codure. Es waren ſämtlich geiſtig ungewöhnlich begabte, auf ſpaniſchen und franzöſiſchen Univerſitäten gebildete Männer, einige wie Laynez und Salmeron auch als Gelehrte weit über das Mittelmaß emporragend.

Indem die Monumenta historica die Korreſpondenz dieſer erſten Jeſuiten und die wichtigſten auf ſie bezüglichen Dokumente, Autobiographien u. dgl. in extenso veröffentlichen, geben ſie wenigſtens einer ſpäteren Nachwelt die Möglichkeit, die Mitarbeit dieſer Männer am Aufbau des Ordens und ihre zum Teil hochbedeutſame Tätigkeit in verſchiedenen Ländern Europas allſeitig zu würdigen. Erſt hier erfahren wir z. B. genauer, welche Verdienſte ſich ein Le Jay, Salmeron, Bobadilla, Laynez auch um Deutſchland und Öſterreich erwarben, welch ehrenvolle und tiefgreifende Rolle hauptſächlich Laynez und Salmeron als päpſtliche Theologen beim Trienter Konzil geſpielt, und welche Sorgen die beiden Schmerzenskinder Rodriguez und Bobadilla durch ihre wunderliche Eigenart dem heiligen Stifter und der jungen Geſellſchaft bereitet haben, ſo groß auch im übrigen ihre Verdienſte und Vorzüge waren.

Monumenta paedagogica[2]. Mit richtigem Feldherrnblick ſah Ignatius in Schule und Jugenderziehung eines der Hauptmittel der kirchlichen Reformbewegung, in deren Dienſt ſich ſein Orden und zwar mit neuen zeitgemäßen Waffen und Methoden ſtellte.

Es galt, ein neues beſſeres Geſchlecht zu erziehen und den in der Zeit gelegenen ſtarken Drang nach höherer Bildung zu benutzen, um durch Gründung zugkräftiger Unterrichtsanſtalten auch die Erziehung in die Hand zu bekommen.

Tatſächlich wurden denn auch in faſt allen Ländern Europas und nicht zuletzt in Deutſchland[3] die zahlreichen Jeſuitenkollegien ebenſoviele Ausgangspunkte der

---

[1] Epist. PP. Paschasii Broëti, Claudii Iaii, Ioannis Codurii et Simonis Rodericii S. J., ex autographis vel originalibus exemplis potissimum depromptae, vol. I, Matriti 1903—1905. Epist. P. Alphonsi Salmeronis S. J., ex autographis vel originalibus exemplis potissimum depromptae, a Patribus eiusdem Societatis nunc primum editae, I (1536—1565), II (1565—1585), 2 vol., Matriti 1906 ad 1908. Lainii Monumenta, 3 vol., Matriti 1912—1914. Bobadillae Monumenta I, Matriti 1913—1914.

[2] Monumenta paedagogica Societatis Iesu, quae primam Rationem studiorum, anno 1586 editam, praecessere, vol. I, Matriti 1901—1902.

[3] Vgl. B. Duhr, Geſchichte der Jeſuiten in den Ländern deutſcher Zunge, 2 Bde Freiburg 1907 u. 1913.

religiöſen Wiederbelebung und die beſte Operationsbaſis auch für eine direkt ſeelſorgliche Tätigkeit.

„Über zwei Jahrhunderte lang iſt das Schulſyſtem der Jeſuiten für das Unterrichts- und Erziehungsweſen der katholiſchen Länder, beſonders auch Deutſchlands, das Vorbild geweſen.“ [1]

Die Geſchichte der Pädagogik darf daher an dieſem Syſtem nicht ſtillſchweigend vorübergehen [2].

Im allgemeinen dient derſelben als Ausgangspunkt die unter dem 5. Ordensgeneral Claudius Aquaviva 1586 erſtmals einheitlich für den Geſamtorden aufgeſtellte Ratio studiorum S. J.

Nur Pachtler (a. a. O.) greift weiter zurück und zieht nach Maßgabe ſeiner Quellen auch die voraquavivíſche Periode in den Kreis ſeiner Darſtellung. Aber für dieſe Zeit floſſen ſeine Quellen ſpärlich. „Was wir am ſchmerzlichſten vermiſſen“, ſo klagt er im Vorwort zum erſten Bande, „das ſind örtliche Schulvorſchriften von ſeiten der Ordensobern, einzelne Disziplinarverfügungen, Schuldiarien, Lektionspläne, Tiſch- und Konviktsordnungen. Wohl mag noch einiges, der Himmel weiß wo, in abgelegenen Winkeln ſchlummern, aber das Meiſte iſt unwiederbringlich verloren. Denn zur Zeit der Unterdrückung des Ordens iſt man aus Unkenntnis und Leidenſchaft mit jenen Papieren umgegangen, wie der Wind mit den Blättern der Sibylla.“

Wohl den größten Teil dieſer verloren geglaubten Schätze hat der Sammeleifer ſeiner ſpaniſchen Mitbrüder gefunden und in den Monumenta paedagogica allgemein zugänglich gemacht. Es ſind nicht weniger als 138 meiſt unedierte, zum Teil ſehr umfangreiche Dokumente: Schulordnungeu, Lehrpläne für höhere und mittlere Schulen, für die Studien Auswärtiger wie der eigenen Ordensſcholaſtiker, Regeln und Verordnungen für Lehrer und Schüler, Gutachten, Vorſchläge, Berichte über Schulviſitationen uſw. uſw.

Vorausgeſchickt ſind die allgemein für den ganzen Orden geltenden Beſtimmungen; dann folgen die für einzelne Länder: Italien, Portugal, Frankreich, Deutſchland, Öſterreich, Belgien, ſo daß wir jetzt, zumal wenn man die zahlreichen Notizen im Chronicon des P. Polanco und in den verſchiedenen Briefſammlungen der Monumenta dazunimmt, die geſamte Entwicklung der jeſuitiſchen Pädagogik von Ignatius bis Aquaviva bis ins einzelnſte Detail verfolgen können.

Die großen Richtlinien hat auch hier klar und feſt der Ordensſtifter ſelbſt gezogen [3]. Das Weitere ſollte ſich den Erfahrungen und den Bedürfniſſen von Ort und Zeit anpaſſen. Aus beiden heraus wuchſen die hier vorgelegten Schulpläne und Verordnungen. In ihren Verfaſſern lernen wir hier zugleich die

---

[1] Vgl. M. Pachtler S. J., Ratio studiorum et Institutiones scholasticae S. J. per Germaniam olim vigentes I, Berlin 1887—1894, Vorwort.

[2] Daß ein monumentales Werk, wie die von dem Proteſtanten Karl Kehrbach herausgegebenen Monumenta Germaniae paedagogica (Berlin 1886 ff) der Pädagogik der Jeſuiten den breiteſten Raum (4 ſtarke Bände) einräumte, zeigt die ihr zuerkannte Bedeutung.

[3] Vgl. Constit. S. J. IV, c. 4—17.

tüchtigſten Schulmänner des Ordens in dieſer erſten Periode, wie H. Natal, Andr. Fruſius (des Freux), H. Torres, Fr. de Toledo, Cypr. Suarez, Jak. de Ledesma und viele andere kennen.

All die bisher erwähnten Dokumentengruppen bewegen ſich mehr in der Peripherie. Erſt die

Monumenta Ignatiana führen uns in den Mittel- und Brennpunkt des Ordens und ſeines inneren und äußeren Lebens.

Treffend vergleicht das Boletin de la Real Academia de la historia (Mayo, 1907) alle übrigen Publikationen der Monumenta mit einem mächtigen Unterbau, auf dem ſich die Koloſſalſtatue des Stifters erhebt.

In den Monumenta Ignatiana iſt eine Geſamtausgabe ſämtlicher Schriften und Dokumente beabſichtigt, die von Ignatius ausgingen oder ſich auf ihn beziehen, ſoweit ſie nicht bereits veröffentlicht und Gemeingut geworden ſind. Das ungeheure Material wird in vier getrennten Serien veröffentlicht. Von dieſen liegt die erſte bereits abgeſchloſſen vor. Es iſt das Corpus Epistolarum oder die

Epistolae et Instructiones S. Ignatii[1]. „Es gibt wohl keinen andern Ordensſtifter", meint Alfred Morel-Fatio in der Revue Historique (Paris 1878), „der ſo viel durch Briefe gearbeitet hat (qui a tant travaillé épistolairement), um ſeine Gründung auszubreiten und zu feſtigen, als Ignatius von Loyola."

30 Briefe an einem Tage waren nichts Seltenes[2]. In den letzten Tagen, ſo ſchrieb Ignatius bereits am 10. Dezember 1542 an Faber, habe er 250 Briefe nach allen Teilen der Welt abgeſandt[3]. Und der Kreis der Korreſpondenten wuchs raſch von Jahr zu Jahr und umfaßte bald außer den überall zerſtreuten Ordensmitgliedern viele der bedeutendſten Zeitgenoſſen in Staat und Kirche.

Ignatius ließ keinen Brief unbeantwortet, ſelbſt wo es ſich um ganz perſönliche Anliegen, um Troſt und Rat in geiſtlichen Dingen für einen Scholaſtiker und fromme Seelen handelte. Seine Briefe, zumal die eigenhändig geſchriebenen, waren außerordentlich geſucht. Ein hl. Franz Xaver las ſie unter Tränen und Küſſen, ein Franz Borgia noch als Herzog von Gandia auf den Knien. Für Männer wie Faber, Laynez, Johann von Avila, für ganze Kommunitäten bedeutete die Ankunft eines Schreibens von Ignatius ein Freudenfeſt. Selbſt Könige und Fürſten wie Kaiſer Ferdinand I., Johann III. von Portugal, die Herzoge von Bayern, Ferrara, Florenz u. a., fühlten ſich durch ſeine Briefe beglückt und geehrt und bewahrten ſie wie koſtbare Reliquien.

Ihr Inhalt umſpannt zunächſt das geſamte Gebiet der inneren und äußeren Ordensangelegenheiten, und es dürfte in dieſer Richtung kaum eine Frage geben, über die wir nicht des Heiligen ſcharf geprägte Anſichten erfahren. Aber auch

---

[1] Monumenta Ignatiana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series prima. S. Ignatii de Loyola, Societatis Iesu fundatoris, Epistolae et Instructiones. Tom. I (1524—1548), II (1548—1550), III (1550—1551), IV (1551—1553), V (1553), VI (1553—1554), VII (1554), VIII (1554—1555), IX (1555), X (1555—1556), XI (1556), XII (1556 et Append.), Matriti 1903—1914.

[2] Garcia, Vida de S. Ignacio l. 5, c. 13. [3] Epist. S. Ignatii I 238.

all die großen zeitbewegenden Fragen jener Periode in den Staaten Europas wie in den überſeeiſchen Ländern kommen zur Sprache und erſcheinen im Lichte der Auffaſſung einer der markanteſten Perſönlichkeiten der Zeit. Vor allem aber ſpiegeln ſich in dieſen Briefen Charakter und Eigenart des Heiligen ſelbſt.

Trotz der Bedeutung dieſer Briefe war der ſpaniſche Exjeſuit P. Rochus Menchaca der erſte, der Ende des 18. Jahrhunderts an ihre Sammlung dachte[1]. Aber ihm ſtanden damals nur wenige Archive offen. So brachte er nur 97, darunter 55 bereits edierte Briefe, zuſammen. Einen Zuwachs von etwa 50 Originalbriefen bot das treffliche „Leben des hl. Ignatius" von Chriſtoph Genelli S. J. (Innsbruck 1843), einen weiteren Marcell Bouix' Lettres de Saint-Ignace (Paris 1870). Eine Geſamtausgabe erſtrebten die ſpaniſchen Patres in den von 1874 bis 1889 zu Madrid erſchienenen Cartas de San Ignacio, die in ſechs ſtattlichen Bänden 842 Briefe des Heiligen mit zahlreichen Beilagen aufweiſen.

All dieſe Verſuche bleiben weit hinter den Epistolae et Instructiones S. Ignatii zurück, die in zwölf ſtarken Bänden 6795 Briefe und Briefregeſten bieten, die chronologiſch geordnet vom 6. Dezember 1524 bis zum Todestag des Heiligen 31. Juli 1556 reichen.

Nicht weniger als 106 Codices, von denen 56 im Beſitze des Ordens, 50 in verſchiedenen öffentlichen und privaten Archiven von Italien, Spanien, Portugal, Frankreich, Deutſchland und Belgien ſich finden, wurden zu dieſer Ausgabe herangezogen.

Freilich ſtammt die weitaus größte Zahl dieſer Briefe nicht unmittelbar von der Hand des Heiligen, ſondern ſind in ſeinem Auftrage von ſeinen Sekretären: Franz Xaver (1539—1540), Domenech, Fruſius, Ferronius, Ribadeneira, Natal, Codacio, Ugoletti und vor allem Polanco geſchrieben[2].

Entweder diktierte ihnen Ignatius oder er gab ihnen, zumal Polanco, der wie keiner ſich in die Denk- und Sprechweiſe des Heiligen eingelebt hatte, kurze und knappe Anweiſungen, was und wie ſie ſchreiben ſollten[3].

Dieſe Briefe ex commissione ſind daher mit Recht als Ignatius-Briefe in die Sammlung aufgenommen, da ſie ganz und gar ſeine Gedanken, Anſichten, Wünſche, Befehle und Mahnungen wiedergeben. Er ſah daher auch, wie aus noch erhaltenen Kladden hervorgeht, die erſte Niederſchrift durch, verbeſſerte und änderte nach ſeinem Gutbefinden.

Ebendeshalb verlangte Ignatius alle Antworten und Anfragen ausſchließlich an ſeine Adreſſe und ließ wiederholt, falls dieſe Weiſung nicht beobachtet wurde, die Briefe unbeantwortet an ihre Abſender zurückſchicken[4].

---

[1] Epistolae S. Ignatii, Societatis Jesu fundatoris, libris 4 distributae . . ., Bononiae 1804 et 1830. [2] Vgl. Epist. S. Ignatii I 285[2].

[3] „Accepit litteras tuas", ſo ſchreibt Polanco z. B. am 14. April 1548 an Talpinus, „noster in Christo Pater Ignatius mihi que pro more suo mentem suam aperiendo rescribendi tibi curam iniunxit." Epist. S. Ignatii II 83. Ähnlich oft; vgl. I 20 ff, dazu Constit. S. J. pars 9, c. 6, n. 8 E.

[4] Vgl. Chron. IV 263[2]. Wiederholt erinnert Polanco ſelber daran, daß er nur als organo ó pluma de N. P. ſchreibe. Epist. IV 498; vgl. I 333 314; IV 76—79; VIII 73 et passim.

Die Privatbriefe Polancos und der andern Sekretäre sind stets als solche kenntlich gemacht und fanden auch keine Aufnahme in die Regestenbände[1], in welche sämtliche Generalsbriefe in Abschrift oder Regestenform eingetragen wurden. Ein großer Teil der Ignatiusbriefe, zumal die Geschäftsbriefe, sind nur noch in dieser meist gekürzten Form vorhanden, geben aber das Wesentliche, die Entscheidungen, Anordnungen und Weisungen des Stifters in zahllosen Einzelfragen wieder.

So hoch dieses so reichhaltige Corpus epistolarum als zeit- und ordensgeschichtliche Quelle eingeschätzt werden muß, biographisch dürften die drei übrigen Serien der Monumenta Ignatiana noch ungleich wertvoller sein. Schon gleich der erste, bisher allein erschienene Band der 4. Serie:

Scripta de Sancto Ignatio[2] gehört zweifellos zu den kostbarsten der ganzen großen Sammlung. Er bietet zunächst die Acta S. Ignatii, d. h. die einzigen autobiographischen Notizen, die wir von dem Heiligen besitzen. Begreiflicherweise wünschten die ersten Gefährten dringend, über sein Vorleben und seine Bekehrungsgeschichte Genaueres zu erfahren. Erst nach langem Zureden ließ sich Ignatius ein Jahr vor seinem Tode dazu herbei, dem derzeitigen Minister des römischen Profeßhauses, P. Gonçalvez da Camara, einige dieser Erinnerungen und Selbstbekenntnisse in die Feder zu diktieren. Erst viel später fand da Camara die Zeit, eine sorgfältigere Niederschrift zu besorgen, die je nach dem zur Verfügung stehenden Amanuensis halb spanisch halb italienisch geschrieben wurde. Diese erste Niederschrift liegt hier zum ersten Male in genauer Wiedergabe vor, so daß wir nicht länger an die weniger genauen lateinischen Übersetzungen gewiesen sind.

Diese in militärischer Kürze und Schlichtheit gehaltene Autobiographie wird nun zunächst durch eine ganze Reihe Erinnerungen aus der Feder von Männern ergänzt, die dem Ordensstifter besonders nahe standen und seines besondern Vertrauens gewürdigt wurden. Es sind die Epistola P. Iacobi Lainii (S. 129 bis 152), das Memoriale P. Ludovici Consalvii de Camara (S. 153—336), Patris Petri Ribadeneira de actis Patris nostri Ignatii (S. 337—392), Dicta et facta S. Ignatii a P. Ribadeneira collecta (S. 393—440), De Ratione, quam in gubernando tenebat Ignatius vom selben P. Ribadeneira (S. 441—470), Acta quaedam P. N. Ignatii a P. Natali (S. 471—475), Dictamina S. P. Ignatii generalia collecta a Patre Lancitio (S. 476—505), Responsio P. Manarei ad quaedam Lancitii postulata (S. 506—524), Memorabilia de Sancto Ignatio a P. Nicolao Lancitio collecta (S. 525 bis 535), Quaedam ad S. Ignatium circa vestes, incessum, eiusque corporis cultum spectantia (S. 559—560), Quaedam de Sancto Ignatio a

[1] Die Regestenbände beginnen mit dem Jahr 1547, in welchem Polanco ständiger Sekretär und Archivar wurde. Der VI. Band, der, wie es scheint, die Briefe nach Portugal und Indien vom Jahre 1556 enthielt, ist verloren; doch konnte vieles aus Abschriften, die im bayrischen Reichsarchiv liegen, ergänzt werden.

[2] Monumenta Ignatiana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series quarta. Scripta de S. Ignatio de Loyola Societatis Iesu fundatore, vol. I, Matriti 1904.

Benedicto Maroni narrata (S. 561—565), Tria facta Sancti Ignatii (S. 566), Epistola P. Francisci Vasquez de quibusdam Ignatii ac Xaverii factis (S. 567—571), Fragmentum litterarum Patris Cuadretti de quibusdam Sancti Ignatii factis (S. 572), Excerpta de Sancto Ignatio (S. 573), Factum singulare de Ignatii (S. 574), Poenitentia quibusdam sociis collegii romani ab Ignatio imposita (S. 575), Poenitentia quibusdam fratribus coadiutoribus ab Ignatio imposita (S. 576), Regulae pro tuenda Sancti Ignatii valetudine (S. 577), Sancto Ignatio quales cibi permittendi, quales negandi (S. 579)[1].

Dieſe Erinnerungsblätter ſind von ſehr verſchiedenem Werte, tragen aber ſämtlich einige neue, oft ſehr charakteriſtiſche Züge in das Bild des Heiligen ein. Das wertvollſte iſt zweifellos das Memoriale des P. Gonçalvez da Camara. Als dieſer Herbſt 1554 von Liſſabon nach Rom berufen wurde, um dort im römiſchen Profeßhauſe, alſo unter einem Dache mit Ignatius, als „Miniſter" (Schaffner) zu amtieren, trug ihm König Johann III. auf, alles, was er an Ignatius ſehe und von ihm höre, genau zu notieren und ihm mitzuteilen.

Zehn Monate lang, von Anfang 1555 bis Oktober desſelben Jahres, führte Gonçalvez gewiſſenhaft Tagebuch. Es ſind meiſt flüchtige, unter dem erſten Eindruck hingeſchriebene Notizen eines Vielbeſchäftigten, der, viel geſtört, oft plötzlich abbrechen mußte. Erſt 17 Jahre ſpäter (1575) fand Gonçalvez in Portugal die Zeit, dieſe Tagebuchblätter zu redigieren und teilweiſe aus dem Gedächtnis zu ergänzen. Das erklärt einzelne Ungenauigkeiten der algumas cousas. Sie ſind wie Momentaufnahmen aus dem täglichen Leben des Heiligen, die ihn mit ſeltener Friſche und Unmittelbarkeit zeichnen.

Schon die älteren Biographen haben dieſe Quelle benutzt, bieten aber nur Bruchſtücke, die das nunmehr ſorgfältig edierte Original in keiner Weiſe erſetzen können.

Zu dieſen Memoiren geſellt ſich eine zweite Klaſſe von Dokumenten, die reiches Licht zumal auf das Vorleben des Heiligen werfen.

Bekanntlich gehen die älteren Biographen über dieſe Periode auffallend kurz mit einigen Andeutungen hinweg.

Um ſo intereſſanter iſt, was uns jetzt der aus dem Archivſtaube gezogene Processus Azpeitianus contra Ignatium über den jungen Ritter erzählt[2].

Die Verhandlungen führen uns zurück ins Jahr 1515. Der 24jährige Enecus (Iñigo) de Loyola wird von dem königlichen Staatsanwalt von Guipuzcoa

---

[1] Einige ſolcher Erinnerungen der erſten Genoſſen und älteſten Mitglieder ſind bereits früher veröffentlicht worden, ſo beſonders das Memoriale B. P. Fabri . . . ed. a P. Marcello Bouix S. J., Lutet. Paris. 1873; De rebus Societatis Iesu commentarius Oliverii Manarei, Florent. 1886; De origine et progressu Societatis Iesu usque ad eius confirmationem commentarium P. Simonis Rodriguez, qui fuit e novem Sociis S. Ignatii Patris, Romae 1869 u. a.

[2] Vgl. dazu die wertvollen Beiträge zur Jugendgeſchichte des Heiligen, die P. Fid. Fita S. J. im Boletin de la Real Acad. de la Hist. XVII veröffentlicht hat.

vor seinen Richterstuhl gezogen, um sich über ein Crimen enorme zu verantworten, das er im Verein mit seinem Bruder, Pero Lopes, in dunkler Nacht verübt hat. (Worin es bestand, wird leider nicht gesagt.)

Iñigo sucht sich zu retten, indem er an das bischöfliche Tribunal von Pamplona Berufung einlegt und sich als „Kleriker" — er war wie damals die meisten nachgeborenen Söhne des Adels im Besitze einer kirchlichen Pfründe — hinter das privilegium canonis flüchtet.

Der Anwalt fordert ihn vor seine Schranken zurück, indem er eingehend nachweist, daß besagter Enecus de Loyola mit nichten die Bedingungen erfüllt habe, wie sie die Bulle Alexanders VI. für die kirchliche Exemtion von weltlichen Gerichten fordere. Niemals habe Enecus eine Tonsur oder klerikale Gewandung getragen, sei vielmehr stets in kriegerischer Rüstung oder in der bunten koketten Tracht eines jungen Kavaliers einhergegangen und habe wenig erbaulich und nichts weniger als klerikal gelebt.

Das ganze, sichtlich recht unbändige Leben des jungen Ritters steht durch diese Gerichtsakten und noch einige andere entsprechende Mitteilungen (S. 566) in völlig neuer Beleuchtung. Jetzt versteht man erst voll und ganz die tieferschütternden Klänge des Schmerzes und der Reue, die so gewaltig durch die Exerzitien zittern. Es ist das Selbsterlebnis einer starken Seele, ihr Emporringen aus dunklen Tiefen zu lichten Gotteshöhen.

Wichtige Aufschlüsse über die Studienjahre des Heiligen in Alcalá und die Verhöre, die er dort wegen seiner aszetischen Richtung und des Exerzitienbüchleins zu bestehen hatte, geben die hier genau nach den alten Akten wiedergegebenen Processus Complutenses [1]. Wir sehen hier zum ersten Male genauer, welches Leben Ignatius damals führte, wie er tastend den Weg nach dem Ziele suchte, das ihm in Manresa leuchtend, aber noch nicht fest umrissen vorgeschwebt, und tun einen Blick in die Atmosphäre des Argwohns, welche die Furcht vor dem schleichenden Gift der Irrlehre in Spanien allenthalben geschaffen hatte. Jede neue ungewöhnliche Form religiöser Betätigung erschien da verdächtig [2].

Ähnliche Verfolgungen und gerichtliche Untersuchungen hatte Ignatius bekanntlich auch später noch in Paris, Venedig und Rom durchzumachen. Sie waren vom Stifter zum Teil selbst angestrengt, um den gefährdeten Ruf seiner jungen Gründung zu wahren.

Eine Reihe dieser Gerichtsverhandlungen und Entscheidungen werden hier erstmals nach den Akten unterbreitet und dienen zur Klärung verschiedener dunkler Punkte, die in den älteren Biographien gar nicht oder unvollständig aufgehellt sind.

Es liegt auf der Hand, daß die erste sozusagen offizielle Biographie des Stifters, die Ribadeneira zuerst 1572 und zwar zunächst bloß für die Ordens-

[1] Vgl. Boletín de la Real Acad. de la Hist. XXXIII 422—461.

[2] Ignatius nunquam ab inquisitoribus notatus ac ne vocatus quidem est, sed a provisoribus Episcoporum et ne ab his quidem sed a provisoribus. Epist. P. Nadal IV 824. Vgl. Epist. S. Ignatii I 290 ff, wo Ignatius selbst dem König Johann III. von Portugal die Vorgänge darlegt.

familie herausgab, dieſelbe in hohem Grade intereſſierte. Das Manuſkript wurde deshalb einigen der hervorragendſten Mitglieder, nämlich Petrus Canisius, Oliver Manare, Araoz und einem Ungenannten, zur Begutachtung und Durchſicht übergeben, während andere über das gedruckte Buch ihre Anſichten äußerten. Auch dieſe Zenſuren und Gutachten ſind als wirkliche Beiträge zum Leben des Heiligen jetzt abgedruckt und entbehren ſchon als Proben der hagiographiſchen Anſchauungen jener Zeit nicht eines pikanten Beigeſchmackes.

Ein Bericht über die Entſtehung des einzigen einigermaßen authentiſchen Bildniſſes des Heiligen ſchließt den inhaltreichen erſten Band der 4. Serie ab.

* * *

Mit dieſen naturgemäß recht ſummariſchen Angaben iſt der Inhalt und Wert der bisher erſchienenen 47 Bände der Monumenta historica wenigſtens einigermaßen gezeichnet und den Leſern näher gebracht[1].

Ihre Bedeutung iſt denn auch in Fachkreiſen allgemein anerkannt worden. „Die Monumenta historica", ſo urteilt u. a. die Revista storica italiana (VI [Torino 1901] 210), „ſind eine hervorragende Publikation nicht bloß für die Geſchichte der Geſellſchaft Jeſu, ſondern für den Verlauf der katholiſchen Gegenreformation und die geſamte religiöſe und intellektuelle Bewegung des 16. Jahrhunderts."

„Die bisher erſchienenen Bände der Monumenta historica S. J.", ſchrieb der Kölner Archivdirektor J. Hanſen vor 15 Jahren, „bilden ſchon heute ein unentbehrliches Quellenwerk von der größten Bedeutung für die Geſchichte des Ordens und ſeiner einzelnen Niederlaſſungen, wie überhaupt für die Kirchen-, Schul- und Geiſtesgeſchichte des 16. Jahrhunderts."[2] „Die Monumenta historica Societatis Iesu", beſtätigt G. Loeſcher, „bieten ein überaus großes und dankenswertes Material, das für die theologiſche und kulturgeſchichtliche Betrachtung der Gegenreformation fortan überall anzuziehen ſein wird."[3]

Der Jeſuitenorden iſt keineswegs planmäßig gegen den Proteſtantismus gegründet worden, die Monumenta historica Societatis Iesu dürften dieſe Frage endgültig

---

[1] Eine Reihe zum Teil recht wichtiger Dokumente hat in den Appendices der verſchiedenen Bände einen Platz gefunden vielfach an Stellen, wo man ſie gar nicht ſucht. Erwähnt ſeien u. a.: 1. die Zenſuren des Dominikaners Thomas de Pedroche über das Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius und ihre Widerlegung durch P. Nadal, Chron. II 501—575, vgl. Epist. P. Nadal IV 820—874; 2. die Regulae quae sibi conscripserunt primi socii Parisienses in Epist. Mixtae I 579—582; 3. die älteſten Studien und Scholaſtikerregeln in Epist. Mixtae I 587 ff, vgl. dazu die Constit. Hisp.-Latin. (Matriti 1892), Appendices 345 ff; 4. die älteſten Regeln für die Laienbrüder der Geſellſchaft Jeſu aus der Feder des P. Simon Rodriguez und ähnliches in Epist. P. Pasch. Broëti Rodericii 822 ff.

[2] Hiſtoriſches Jahrbuch LXXXIII, München 1899, 305 f.

[3] Theologiſcher Jahresbericht XVII (1898) 371.

entschieden haben. Wohl aber stellte er sich von Anfang an in den besondern Dienst des Apostolischen Stuhles. Er griff deswegen selbstverständlich in die religiösen Kämpfe, die gerade auf den Umsturz des Papsttums gerichtet waren, kraftvoll hinein und wurde ein bedeutsamer Träger der vom Tridentinum ausgehenden katholischen Reformbewegung. So bilden die Monumenta historica eine wichtige Quelle auch für die Geschichte des Reformationszeitalters.

In welchem Grade auch die Papstgeschichte daran profitiert, zeigt ein Blick in das bahnbrechende Werk Ludwig v. Pastors, der diese Quelle katholischerseits zum ersten Male ausgiebiger benützt hat.

Eine erhebliche Bereicherung an ursprünglichen Quellen erfährt auch die politische Staats- und Personengeschichte des 16. Jahrhunderts. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in den verschiedenen Ländern Europas, die Geschichte des Interims, der Reichstage, die Stellung der Kaiser und der Reichsfürsten zueinander und zu Rom, kurz fast alle brennenden Zeitfragen erhalten in den zahlreichen Berichten und Dokumenten eine vielfache Beleuchtung. Eine ganze Galerie der hervorragendsten Zeitgenossen, wie Kaiser Karls V., Ferdinand I., Maximilian II., die Könige von Spanien, Portugal und Frankreich, die deutschen Kur- und Reichsfürsten, die Herzöge der italienischen Staaten, Gesandte, Staatsmänner, Kardinäle, Legaten, Bischöfe, Ordensgenerale usw. treten hier vielfach in umfassenden Korrespondenzen vor uns hin.

Dieselben reflektieren zugleich das gesamte Kulturleben des 16. Jahrhunderts; die religiösen Zustände (Orden, Weltklerus, Bischöfe, Predigt, Christenlehre, Kultleben, Sakramentenempfang, kirchliche Anstalten, Vereine usw.), die Verhältnisse von Adel und Bürgerschaft, Volksleben, Kunst, Gewerbe, Handel und Verkehr, das Schul- und Unterrichtswesen (Universitäten von Paris, Alcalá, Salamanca, Bologna, Padua, Wien, Köln, Prag, Ingolstadt, Gymnasien und Volksschulen), Bücherwesen, Presse, Index verbotener Bücher usw., endlich Krieg und Militärwesen, Schiffahrt, Seeräuberei, Türkengefahr usw.

Vor allem aber schafft das große Werk die breite und feste Unterlage für eine aktenmäßige, genaue Geschichte des Jesuitenordens selbst. „Fortab", so urteilt O. Braunsberger S. J., der gelehrte Herausgeber der Canisiusbriefe, „kann keiner Geschichte der Gesellschaft Jesu schreiben, ohne diese Monumenta zu benützen, die so vieles und wichtiges bisher unbekanntes Material ans Licht gefördert haben." [1]

Sie haben zunächst wesentlich gedient bei der Abfassung der neuen kritischen Gesamtgeschichte des Ordens, die vor gut 20 Jahren im Auftrag des Ordensgenerals Luis Martin von einigen bewährten Kräften der verschiedenen nationalen Ordensgruppen (Assistenzen) in Angriff genommen und in langjähriger mühseliger Arbeit bisher auf 16 starke Bände gefördert wurde [2].

---

[1] B. P. Canisii Epistulae et acta II 28.

[2] Spanische Assistenz: Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España por el P. Ant. Astraín S. J. (4 Bände erschienen), Madrid 1902—1913. — Italienische Assistenz: Storia de la Compagnia di Gesù

Außerdem iſt aus dem überreichen neuen Quellenmaterial bereits jetzt eine Reihe wertvoller Monographien und Biographien aufgebaut oder in Arbeit genommen worden[1].

Selbſt proteſtantiſche Forſcher hat die Überfülle des intereſſanten Stoffes gereizt, der Geſchichte des Jeſuitenordens einmal mit hiſtoriſcher Ruhe und Objektivität näher zu treten. So entſtanden die hauptſächlich auf den Monumenta beruhenden Studien von H. Stoeckius[2] und die „Studien zur Geſchichte der Geſellſchaft Jeſu" des Marburger Profeſſors H. Böhmer, deren erſter Band Loyola wohl den erſten im ganzen auch gelungenen Verſuch von proteſtantiſcher Seite darſtellt, das Leben und den Geiſt des Ordensſtifters aus den erſten Quellen wirklich verſtändnisvoll zu erfaſſen und zu würdigen[3].

Noch ſtehen von dieſen Quellen zur Gründungsgeſchichte etwa zehn Bände aus. Vor allem haben wir die zwei noch fehlenden Serien der Monumenta Ignatiana zu erwarten. Die zweite Serie ſoll alle perſönlichen Aufzeichnungen des Heiligen bringen, wozu auch ſein Büchlein der Exerzitien zu zählen. Es handelt ſich jedoch nicht um einen bloßen Abdruck des landläufigen

---

in Italia narrata col sussidio di fonti inedite del P. Pietro Tacchi-Venturi S. J. (1 Band erſchienen), Roma 1910. — Franzöſiſche Aſſiſtenz: Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression, 528—1762 par le P. H. Fouqueray S. J. (2 Bände erſchienen), Paris 1910 1913. — Deutſche Aſſiſtenz: Geſchichte der Jeſuiten in den Ländern deutſcher Zunge. Von B. Duhr S. J. (2 Bände erſchienen, 1907 1913). Geſchichte der böhmiſchen Provinz der Geſellſchaft Jeſu. Von Al. Kroeß S. J. (1 Band erſchienen.) Wien 1910. Jesuici w Polsce. Von P. Stanisl. Załęski S. J. (6 Bände.) Lwow 1900 ff. — Engliſche Aſſiſtenz: History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal. By Thomas Hughes S. J. (1 Band und 2 Dokumentenbände erſchienen.) London 1907 ff. — Das großangelegte Werk wird, einmal vollendet, die Grundlage zu einer einheitlich zuſammengefaßten Ordensgeſchichte bilden. Auch für die Miſſionsgeſchichte des Ordens bieten die Monumenta eine Fülle wertvoller Bauſteine.

[1] Beiſpielsweiſe ſeien genannt die Monographien des P. J. Creixell: San Ignacio en Monserrat; Residencia y Colegio de San Ignacio en Manresa; San Ignacio en Barcelona; des P. P. Suau Histoire de Saint-François Borgia; des P. A. Brou Saint François Xavier, 2 vol., Paris 1912; des P. P. Debuchy Le P. Bernard Olivier, Lille 1911; des P. Cec. Gómez Robeles La Compañía de Jesús Catequista, Madrid 1913, u. a. m.

[2] Forſchungen zur Lebensordnung der Geſellſchaft Jeſu im 16. Jahrhundert, München 1911 (vgl. dieſe Zeitſchrift LXXXI 313) und Die Reiſeordnung der Geſellſchaft Jeſu im 16. Jahrhundert, Heidelberg 1912 (vgl. dieſe Zeitſchrift LXXXIV 544).

[3] Studien zur Geſchichte der Geſellſchaft Jeſu (Loyola — Geheime Jeſuiten — Die ſog. Jeſuitenmoral — Die jeſuitiſche Lehre vom Staat und „Königsmord" — Die chineſiſchen und malabariſchen Riten — Der Jeſuitenſtaat in Paraguay). Von H. Böhmer, Profeſſor in Marburg. I. Band: Loyola. Bonn 1914. Vgl. die Beſprechung weiter unten.

Textes, ſondern um die von Ignatius ſelbſt benützten und mit Randgloſſen und Bemerkungen verſehenen ſpaniſchen und lateiniſchen Architypen und zum Teil noch ganz unbekannte Aufſchlüſſe über die Entſtehungsgeſchichte des berühmten Büchleins. Außerdem ſoll hier zum erſten Male der vollſtändige Text der Tagebuchblätter gegeben werden, die Ignatius zur Zeit der Abfaſſung der Ordensſatzungen ſchrieb.

Die dritte Serie wird in ähnlicher Weiſe den kritiſch geſicherten urſprünglichſten Text der Constituciones mit hochintereſſanten Zugaben und Erläuterungen enthalten und andere aus der Feder des Heiligen ſtammende, wie es ſcheint, noch unveröffentlichte Schriftſtücke. Weiterhin ſteht eine neue vollſtändige Ausgabe der Berichte, Briefe und Privataufzeichnungen (Memoriale) des ſeligen Peter Faber und die Monumenta P. Polanci und Petri Ribadeneira in Ausſicht.

„Aber auch dann noch", ſo ſchreibt der langjährige Direktor, P. C. Gómez Rodeles, „bleiben über die erſten Zeiten der Geſellſchaft Jeſu noch manche Schätze zur Veröffentlichung übrig, ganz abgeſehen von den reichen Quellen zur Miſſionsgeſchichte, deren Herausgabe eines ſpeziellen Studiums und einer beſondern Vorbereitung bedürfen."

Nach Abſchluß des Ganzen werden die Monumenta historica Societatis Iesu wohl die umfaſſendſte Quellenpublikation zur Gründungsgeſchichte eines Ordens darſtellen, die exiſtiert.

Schließlich ſei allen Intereſſenten zur Kenntnis gebracht, daß die Fortführung der Monumenta historica Societatis Iesu auch über ihre Gründungsperiode hinaus eine beſchloſſene Sache ſcheint. In welchem Umfange und in welcher Form ſie geſchieht, iſt noch ungewiß.

Anton Huonder S. J.

William Shakeſpeare und Robert Southwell.

Vor zwei Jahren begann ich mit Herrn John William Trotman zu Brentwood in der engliſchen Grafſchaft Eſſex einen ziemlich regen Briefwechſel, durch den ich auf höchſt merkwürdige Beziehungen zwiſchen Shakeſpeare und einem der hervorragendſten jener mutigen Jeſuiten aufmerkſam wurde, die in London unter der Herrſchaft Eliſabeths für ihren Glauben geſtorben ſind.

Am 3. März 1595 wurde der noch nicht vierzigjährige P. Robert Southwell nach dreijähriger Gefangenſchaft im Tower an den traurig berühmten Galgen von Tyburn gehängt, aufgeſchlitzt und enthauptet. Die Kirche hatte einen Märtyrer gewonnen, für den ſie die Ehren der Seligſprechung vorbereitet, aber die Literatur hatte einen hoffnungsvollen Dichter verloren. Die Werke Southwells waren ſchon zu ſeinen Lebzeiten weit verbreitet und fanden hohe Anerkennung. Francis Bacon rühmte die bilderreiche Sprache ſeiner frommen Betrachtungen, und Ben Jonſon, der doch nicht leicht zu befriedigen war, geſtand dem ſchottiſchen Dichter Drummond of Hawthornden, daß er mit Freuden viele ſeiner eigenen Verſe vernichten würde, wenn er Southwells kleines Gedicht The Burning Babe verfaßt hätte. In der neuen Cambridge History of English Literature (IV 128) hebt Harold H. Child an Southwells Dichtungen die Aufrichtigkeit des Gefühls, die Bilderpracht und die Schärfe des Ausdrucks hervor; über dieſen Werken liege ein Glanz, der nur durch eine liebenswürdige Güte gemildert werde, die zu allem, was wir ſonſt vom Dichter wüßten, vollkommen ſtimme.

Mit Shakeſpeare iſt Robert Southwell ſchon mehr als einmal zuſammen genannt worden. Im Jahre 1876 wies Karl Elze in ſeinem großen Shakeſpeare-Buch (S. 375) auf eine damals häufig erörterte Vermutung von Charles Edmonds hin, nach der jener geheimnisvolle W. H. in der Widmung von Shakeſpeares Sonetten derſelbe ſein ſollte, der auch Southwells Foure-fold Meditation of the Foure Last Things zum Druck befördert habe. Den Auszügen aus Southwells Werken in T. H. Wards English Poets ſind einleitende Bemerkungen vorangeſtellt, in denen Profeſſor Hales darlegt, daß St. Peter's Complaint, die berühmteſte Dichtung

des Jesuiten, durch den eigenartigen Reichtum an Bildern und Gedanken und durch die genaue Kleinmalerei überraschend an Shakespeares Lucrece erinnere. Und in der vorhin erwähnten Cambridge History of English Literature heißt es (IV 129): Southwell habe zwar ohne Zweifel Shakespeare gelesen, aber „aus einer Menge interessanter Übereinstimmungen" ergebe sich „mit Klarheit", daß Shakespeare ebenso Southwell gelesen habe.

Trotzdem hätte niemand gedacht, daß die Verbindung zwischen beiden Dichtern so eng sein könnte, wie sich nun nach Herrn Trotmans Entdeckungen vielleicht erweisen wird. Im April dieses Jahres hat Herr Trotman in der Manresa Press in Roehampton (London SW) ein kleines Buch erscheinen lassen, das neben einer kritischen Ausgabe von Southwells Triumphs over Death und einigen seiner Briefe einen Anhang von 66 Seiten enthält. Sollten die Aufschlüsse, die dieser Anhang über die Beziehungen Shakespeares zu Southwell gibt, bei weiterer Nachprüfung sich bewahrheiten, so würden sie wichtige Teile der Shakespeare-Forschung in ganz neue Bahnen lenken.

Lady Margaret Howard, Tochter des dritten Herzogs von Norfolk und Gemahlin von Robert Sackville, dem späteren Lord Buckhurst und Earl von Dorset, war 1591 im Alter von 29 Jahren gestorben. Um ihren Bruder Philipp Howard, Earl von Arundel, zu trösten, hatte Robert Southwell in dichterisch gehobener Prosa eine Reihe frommer Gedanken niedergeschrieben. Ein Jahr nach dem Tode des Verfassers erschienen diese geistvollen Erwägungen im Druck. An der Spitze stand eine in Versen abgefaßte und John Trussel unterzeichnete Widmung an die Kinder der Verstorbenen. Die vierte Strophe heißt so:

You glorying issues of that glorious dame,
Whose life is made the subject of death's will:
To you succeeding hopes of mother's fame,
I dedicate this fruit of Southwell's quill.
He for your uncle's comfort first it writ:
I for your consolation print and send you it.

Das Wort print in der letzten Zeile ist nicht so zu verstehen, als ob Trussel der Drucker gewesen wäre, denn wie in Sommervogels Bibliographie de la Compagnie de Jésus zu sehen ist, sagt das Titelblatt der Ausgabe: printed by Valentine Simmes for John Dusbie. Vielmehr ist John Trussel der Herausgeber: er nennt sich in der dritten Strophe den „unwürdigen Pflegevater" (foster-sire) dieses Werkes, das durch den grausamen Tod seines Urhebers verwaist sei.

Von John Trussel laufen geheimnisvolle Fäden zu Shakespeare. Die Familie Trussel saß jahrhundertelang in Billesley bei Stratford on Avon. Nach Mrs Stopes, die ja Shakespeares Abstammung eingehend erforscht hat, war die Großmutter des Dichters von mütterlicher Seite eine geborne Trussel. Bekanntlich umfassen Shakespeares Königsdramen das Jahrhundert von Richard II. bis Richard III. Genau dieselben Jahre von 1367 bis 1485 behandelt John Trussel in einem Geschichtswerk, dessen zwei übrige Teile von Samuel Daniel und von Francis Bacon verfaßt sind. Herr Trotman findet zwischen der philosophisch gehaltenen Geschichtsbetrachtung Trussels und den entsprechenden Dramen Shakespeares eine solche Ähnlichkeit, daß er den kühnen Satz wagt: „Es hieße unserer Gläubigkeit mehr zumuten, wenn wir für die beiden Werke zwei Verfasser annehmen sollten, als wenn wir sie einem einzigen zuschreiben." Ein anderes, bisher ungedrucktes geschichtliches Werk Trussels ist in zwei vom Verfasser selbst geschriebenen Bearbeitungen erhalten, die beide in Privatbesitz sind. Herr Trotman hat die Handschriften durchsehen können und dabei festgestellt, daß sie Bemerkungen zur englischen Geschichte bis auf Karl I. bieten, vor allem aber den schmerzlichen Umschwung beleuchten, den die Kirchentrennung in England und besonders in Winchester herbeigeführt habe. Der endgültige Titel der Arbeit sei The Touchstone of Tradition. Durch die ganze Geistesrichtung dieses Werkes, durch zahlreiche einzelne Gedankengänge und Redewendungen und nicht zuletzt durch den überlegenen Humor werde man immer wieder an Shakespeare erinnert.

Wo möglich noch überraschender sind Herrn Trotmans Bemerkungen zu einem längeren Gedichte Trussels, das zwar gedruckt, aber nur in einem Exemplar bekannt ist. Es befindet sich ebenfalls in einer nicht öffentlichen Büchersammlung, deren Besitzer Herrn Trotman gestattet hat, eine Abschrift zu machen. Das 1595 in London gedruckte Buch trägt den Titel Raptus I Helenae, or the First Rape of Fair Helen. Der Dichter nennt es ein Erstlingswerk (Primitiae), und nach Herrn Trotmans Ansicht ist es nicht minder shakespearisch als Venus and Adonis und Lucrece; es zeige alle Vorzüge und alle Schwächen der Jugendwerke des großen Dramatikers. Dazu kommen Parallelen der Personen: Helenas Amme sei Julias Amme, Leda sei Lady Capulet, Theseus sei Tarquinius, und Helena habe die Züge Lukretias, nur natürlich nicht ihre Ehrbarkeit und ihren Mut. Auch die Sprache der drei Werke weise in Hunderten von Fällen auf gemeinsamen Ursprung. Da die Vorrede deutliche Anspielungen auf Thomas

Naſhe und Robert Greene enthält, und der Dichter ſich gegen erlittene Verdrehungen und neidiſche Verdächtigungen zur Wehr ſetzt, ſo muß er in der literariſchen Welt ſchon damals einen gewiſſen Ruf gehabt haben. Das würde für den Namen John Truſſel kaum zutreffen, denn außer dem First Rape of Fair Helen und den oben erwähnten Einleitungsverſen zu Southwells Triumphs over Death iſt unter dieſem Namen vor 1636 nichts gedruckt worden. Sehr gut würde dagegen die Vorausſetzung ſich bewahrheiten, wenn Truſſel nur ein Deckname für Shakeſpeare wäre, der ja in der Tat von Naſhe und Greene verſpottet worden iſt.

Hat man ſich einmal dieſe Zuſammenhänge zwiſchen Truſſel und Shakeſpeare klar gemacht, ſo gewinnt die Vorrede zu Southwells Triumphs over Death eine Bedeutung, die ſie an ſich nicht beſäße. Zugleich aber fällt dann eine andere Tatſache auf. Nur in der erſten Ausgabe der Triumphs (vom Jahre 1596) findet ſich unter der Widmung und unter zwei weiteren Einleitungsgedichten der Name John Truſſel. Dieſe zwei weiteren Versgruppen fehlen in den folgenden Auflagen (1620, 1630 und 1634) vollſtändig, und das Widmungsgedicht iſt nicht mehr John Truſſel, ſondern S. W. unterzeichnet. Obwohl nicht W. S. daſteht, muß man nach den vorhin dargelegten Erwägungen an William Shakeſpeare denken. Es wird bald eine Handſchrift eines andern Werkes von Southwell zu nennen ſein, in der dieſelben Buchſtaben als Unterſchrift in Form eines Monogramms erſcheinen. Hatte der Drucker in unſerem Fall eine ähnliche Unterſchrift vor Augen, ſo entſtand die Form S. W. vielleicht aus der Ungewißheit, welcher von den verſchlungenen Buchſtaben an die erſte Stelle zu ſetzen ſei. Wenn übrigens der Verfaſſer in ſeiner Vorſicht ſchon ſo weit ging, nur die Anfangsbuchſtaben ſeines Namens zu nennen, ſo hatte man bei einem katholiſchen Buch in jenen Zeiten Urſache genug, durch Umſtellung das Verſteckſpiel noch weiter zu treiben. Aus andern Gründen und in einem berühmteren Falle iſt ja erſt vor kurzem wieder Geheimrat Alois Brandl, der Vorſitzende der deutſchen Shakeſpeare-Geſellſchaft, dafür eingetreten, daß der onlie begetter, an den Shakeſpeares Freundesſonette wirklich gerichtet ſeien, Henry Wriothesley geweſen ſein müſſe, obwohl der Drucker den onlie begetter nicht Mr H. W., ſondern Mr W. H. nennt.

Eine ſtarke Beſtätigung der Zuſammengehörigkeit von Truſſel-Shakeſpeare und Southwell findet Herr Trotman in St. Peter's Complaint. Southwell ſchickt dieſer Dichtung einen Brief To his loving cousin voraus. In Measure for Measure (I 4, 45—48) wird Julia von Iſabella cousin

genannt, nicht als ob sie wirklich blutsverwandt gewesen wären, sondern, wie Isabella sagt, aus einer Art freundschaftlicher Adoption. Auch bei Southwell ist das Wort cousin wohl nur in diesem weiteren Sinne gemeint. Wenigstens ist kein leiblicher Vetter des Jesuiten bekannt, auf den der Inhalt des Schreibens paßte. Es richtet sich an einen Dichter. Southwell sagt, er habe hier „ein paar grobe Fäden zusammengelegt, um geschicktere Künstler einzuladen, die Arbeit fortzusetzen oder ein feineres Stück zu beginnen". Diese „groben Fäden" schickt er dem Freund auf dessen „Drängen". Der Brief schließt mit den Worten: I send you these few ditties; add you the tunes, and let the mean I pray you be still a part in all your music. Nach dem Sprachgebrauch der Shakespeareschen Zeit wird das zu übersetzen sein: „Ich sende Dir diese paar Gesänge; bringe Du sie zum Tönen, und laß die Mittelstimme, ich bitte Dich, in all Deiner Musik immer mitklingen." Der Entwurf, den Southwell hier als „grobe Fäden" bezeichnet, liegt noch jetzt, von Southwell selber geschrieben, im englischen Jesuitenkolleg Stonyhurst. Der loving cousin aber, der die letzte Hand an das Werk legen soll und in dessen Harmonien Southwell bescheiden mitklingen möchte, heißt in den Ausgaben von 1616 und 1620 Mr. W. S. Eine Handschrift des Britischen Museums (Additional 10, 422) enthält neben andern Werken St. Peter's Complaint in doppelter Fassung, die eine von nur 12 Strophen, die andere von 132, unter denen die ursprünglichen 12, meist in veränderter Form, wiederkehren. Der Augenschein hat Herrn Trotman überzeugt, daß die Niederschrift nicht von einem bloßen Abschreiber, sondern vom Verfasser oder Überarbeiter der Strophen, aber doch nicht von Southwell stammt. An das letzte Wort schließt sich im selben Federzug ein Monogramm mit den Buchstaben W und S. Sollten nach all dem die zahlreichen, schon mehrfach bemerkten Anklänge dieses Werkes an Shakespeare nicht am Ende aus einer Arbeitsgemeinschaft beider Dichter erklärt werden müssen?

Herr Trotman macht noch besonders auf eine undatierte, durch William Leake vermutlich im 16. Jahrhundert veranstaltete Ausgabe von St. Peter's Complaint aufmerksam. Zu beiden Seiten des in Holz geschnittenen Titels stehen nebeneinander vier X, über ihnen S E in Monogramm und unter ihnen R. Herr Trotman faßt XXXX als ein Monogramm aus W und M und erhält so W M S E R, was er William Shakesper deutet. Damit gewinnt er zugleich einen Anlaß zu der Vermutung, daß der Coosyn W. R., an den ein in der vorhin genannten

Handschrift des Britischen Museums enthaltener Brief gerichtet ist, derselbe sei wie der cousin W. S.: Southwell habe diesmal statt des ersten den letzten Buchstaben des Namens Shakesper (die Schreibung kommt ja vor) deshalb genommen, weil der Inhalt des Briefes eine größere Heimlichkeit notwendig gemacht habe. Vielleicht ist der Brief aus demselben Grunde nicht als Brief Southwells bezeichnet, sondern als written by P. B. Herr Trotman behauptet, an der Urheberschaft Southwells sei kein Zweifel möglich. In dem Briefe ringt sich aus einem schwer gekränkten Herzen die christliche Bitte, nicht ferner die besten Absichten des Schreibers verkennen zu wollen. Ist nicht auch zwischen Shakespeare und den Freund der Sonette eine solche Wolke getreten? In einem merkwürdigen Selbstgespräch Southwells, das Herr Trotman nach der in Stonyhurst befindlichen Urschrift jetzt zum erstenmal veröffentlicht, offenbart sich mit dem Schmerz über den Verlust eines Freundes der Zweifel, ob diese Zuneigung wahre Liebe zu seiner Seele ohne Beimischung schwärmerischer Verliebtheit sei. Auch das erinnert wieder an Shakespeares Sonette. Sollte sich hier zu den bisher immer noch dunkeln Gedichten auf einmal ein lichter Zugang öffnen? Die einleitenden Sonette, in denen Shakespeare den Freund auffordert, seine Schönheit auf Nachkommen zu vererben, schrecken Herrn Trotman nicht: es ist, meint er, von Geisteskindern die Rede, von Dichtungen. Der Brief in den Ausgaben von St. Peter's Complaint beweist ja, daß W. S. den Jesuiten zum Dichten gedrängt hat. John Trussel nennt in der Widmung zu den Triumphs over Death Southwell den Vater, die Dichtung den Erben, sich selber den Pflegevater. Shakespeare spricht in den Sonetten oft in ähnlichen Wendungen wie im Sonett 77: Those children nursed, delivered from thy brain. Im 8. Sonett tadelt Shakespeare des Freundes singleness, sein Leben ohne Frau und Kind. Dem entspricht in St. Peter's Complaint die Bitte: Licence my single pen to seek a pheere: Laß meine einsame Feder sich einer Genossin vermählen! Daß Southwell ungewöhnlich schön und von sehr gewinnendem Charakter gewesen ist, steht fest, so daß es nach den Anschauungen der Renaissancezeit doppelt leicht zu begreifen wäre, wenn in der rasch entflammten Seele eines Dichters der glühende Wunsch aufgestiegen wäre, so viel Geist und Schönheit möge in künstlerischem Ausdruck weiter leben. In anderer Weise und ohne Beziehung auf Southwell ist die allegorische Deutung bekanntlich schon früher versucht worden. Sobald sie sich auf ernste Gründe stützen kann, bilden auch noch so stark

geschlechtlich betonte Redewendungen, wie sie ja in den Sonetten tatsächlich vorkommen, keinen Gegenbeweis. Die sind dann eine notwendige Folge aus dem Charakter der Dichtungsart und dem Geschmack der Zeit und dürfen durchaus nicht an unserem Empfinden gemessen werden.

Herr Trotman ist sich vollkommen bewußt und sagt es in seinem Buche (S. 110) ausdrücklich, daß manche seiner Behauptungen weiterer Belege bedürfen. Wenn er sachverständige, über genügend freie Zeit verfügende Helfer und einen willigen Verleger fände, würde niemand lieber als er den berechtigten Wunsch eines Kritikers erfüllen, der im Juniheft der British Review nach einer ausführlichen Darstellung in einem besondern Werke verlangt. Daß zwischen Shakespeare und Trussel Zusammenhänge bestehen, hält dieser Kritiker für erwiesen, daß aber Trussel etwas von dem geschrieben habe, was wir Shakespeares Werke nennen, kann er einstweilen nur als theoretically possible anerkennen. Im übrigen muß er gestehen, daß Herrn Trotmans Abhandlung von dem „Wahnsinn der Baconianer" wohltuend absteche. Leider äußert er sich nicht über die Frage, ob Shakespeare zuweilen unter dem Namen John Trussel geschrieben hat. Ich weiß aus meinem Briefwechsel mit Herrn Trotman, daß seine Gründe noch lange nicht erschöpft sind, aber ich halte mich nicht für befugt, seinen weiteren Veröffentlichungen vorzugreifen. Auch wenn er nicht auf allen Hauptpunkten Sieger bleiben sollte — ich selber komme über manche Zweifel (auch in der Zeitrechnung) nicht hinaus —, so hat er doch ein Neuland erschlossen, das für die Erkenntnis von Shakespeares Umwelt, seiner Kunst und seiner (noch keineswegs endgültig festgestellten) Religion lohnenden Ertrag verspricht. Die Hauptarbeit kann wegen der unentbehrlichen innigsten Einfühlung in Shakespeares Stil wohl nur von Engländern geleistet werden, aber es wäre bedauerlich, wenn der oft erprobte Scharfsinn der deutschen Fachgelehrten dieser Aufgabe gar nicht zu gute käme. Sie haben sich ihren Weltruf durch die Gründlichkeit erworben, mit der sie jede der zahllosen Hypothesen, die in der Shakespeare-Forschung aufgetaucht sind, gewissenhaft nachgeprüft haben: sie werden auch diese neue Hypothese nicht deshalb unbesehen verwerfen, weil sie von einem Nichtfachmann ausgegangen und im Anhang eines Buches veröffentlicht worden ist, in dem niemand solche Dinge suchen würde.

Jakob Overmans S. J.

Goa.

Von Tutikorin an der Südspitze Indiens hatte mich der Eisenbahnzug vier Tage lang nach Norden getragen. Die Tempelkolosse von Madura, der schwindelnde Felsen und die herrlichen Kirchen von Tritschinopoli lagen hinter uns. Auf der Hochebene von Maisur hatten wir gefroren. Nun näherten wir uns den westlichen Ghats, und durch dunkeln Urwald glitten wir langsam in portugiesisches Gebiet.

Die gesamte Besitzung Goa hat eine Bevölkerung von etwas unter einer halben Million, zu zwei Dritteln katholisch, im übrigen nichtchristlich. Das Land zerfällt in zwei Gruppen von Provinzen, die „Alten Eroberungen" (Velhas Conquistas), die schon seit 300—400 Jahren portugiesisch sind, und die „Neuen Eroberungen" (Novas Conquistas), die während des allgemeinen Durcheinanders vor 100—150 Jahren besetzt wurden. Zu den Novas Conquistas gehören die teilweise von Urwald bedeckten, spärlich bevölkerten Abhänge und Täler der westlichen Ghats, wohin Zivilisation und Christentum noch nicht vorgedrungen sind. Noch vor zwei Jahren trotzten hier einige hundert Ranis der gesamten Macht Portugals. Die Alten Eroberungen umfassen die drei fruchtbaren Küstenstriche, die Insel Goa (auch Tissuary, Dreißigdörferkreis genannt), Bardez im Norden und Salsette (Sechzigdörferkreis) im Süden. Sie sind dicht bevölkert und die Bewohner sind in ihrer Mehrheit katholisch. Die Insel Goa, auf der die ehrwürdigen Ruinen der alten Hauptstadt liegen, wurde 1510 von den Portugiesen erobert, die beiden andern Provinzen folgten in den nächsten Jahrzehnten.

Als wir aus dem Urwalde herauskamen und uns der offenen Küste näherten, schien ein neues Malabar mit seinem Palmenmeer uns zu umfangen. Die Kirchen in Dorf und Stadt und die zahlreichen Kruzifixe vor den Häusern und an den Scheidewegen bezeugten überall den katholischen Glauben der Bevölkerung. Unser Zug füllte sich bald mit plaudernden, lachenden, gestikulierenden Menschen. Der starke Zusatz portugiesischen Blutes war deutlich zu erkennen. Die Typen spielten durch alle Schattierungen, vom reinsten Portugiesen bis zum reinsten Eingeborenen. Die Goanesen haben allgemein europäisches Wesen angenommen und dadurch bis weit nach Norden und Süden eine Kluft zwischen Christen und Heiden aufgetan und das Leben verteuert. Fast alle Männer, die ganz armen ausgenommen, tragen europäische Kleidung. Die konservativere und vernünftigere Frauenwelt hat das faltenreiche und farbenprächtige indische Gewand, wie es kein Künstler sich schöner denken könnte, im allgemeinen noch beibehalten; doch ist auch hier der Zug zum europäischen, schlechtstehenden und viel kostspieligeren Kleide nicht zu verkennen.

Im westlichen Indien gilt portugiesisch als gemächlich, und so war es nicht zu verwundern, daß unser Schnellzug immer langsamer fuhr. Mit beträchtlicher Verspätung liefen wir endlich in die Endstation Marmagao ein. Da es auch die Dampffähre nicht eilig hatte, wurde es Nacht, bis wir an gefährlichen Klippen vorbei das Cabo passierten und im Zickzack zwischen Felsen und Untiefen, durch zahlreiche Signalfeuer geleitet, dem hellerleuchteten Kai von Panjim auf der Insel Goa zusteuerten.

Seit den frühesten Zeiten besaß diese Insel einen bedeutenden Handel. Schon im Mahabharata wird sie erwähnt, und den römischen und arabischen Kaufleuten war sie wohlbekannt. Die älteste Handelsstadt, von der jetzt jede Spur verschwunden ist, lag auf dem Südostende der Insel. Erst im Anfang des 15. Jahrhunderts scheint das spätere Goa im Nordosten zur Blüte gelangt zu sein. Stadt und Insel standen unter einem der gewöhnlichen Duodezfürsten, der von einer größeren Macht des Innern abhängig war; der letzte Oberherr vor der portugiesischen Herrschaft war der Sultan von Bijapur.

Albuquerques scharfer Blick hatte wohl erkannt, daß Goa, in der Mitte der Westküste gelegen und als Insel gegen einen Angriff vom Lande her geschützt, mit seinem für damalige Verhältnisse idealen Hafen sich vorzüglich zum Stützpunkt für die portugiesische Seemacht eignete. Im Februar 1510 erschien er plötzlich vor der Stadt und zwang sie nach kurzer Gegenwehr zur Übergabe. Dem Herrn von Bijapur gelang es nach gewaltigen Anstrengungen schon im Mai, die Portugiesen wieder hinauszuwerfen. Albuquerque mußte sich mit seiner Flotte an die Mündung des Flusses zurückziehen und dort, vom Ufer her beständig bedroht und fast ausgehungert, die Regenzeit verbringen. Er allein dachte keinen Augenblick daran, das Unternehmen aufzugeben, und er verstand es, auch seine zagende Mannschaft mit neuem Mut zu erfüllen. Inzwischen waren Verstärkungen eingetroffen, und so entspann sich am 25. November 1510 ein verzweifelter Kampf um das Westtor der Stadt. Dem Ungestüm der Portugiesen konnte nichts widerstehen, Goa fiel ihnen endgültig in die Hände. Die Mohammedaner waren teils während des Ringens niedergemacht worden, teils wurden sie vertrieben. Dann begannen große Arbeiten zur Verstärkung der Festungswerke, und nach 20 Jahren verlegte die Regierung ihren Sitz von Kochin in die neue Hauptstadt.

Schon 1550 hatte Goa eine Blüte erreicht, die alle Reisenden mächtig anzog. Überwältigend muß der Eindruck auf einen frisch vom Westen kommenden Besucher gewesen sein, wenn er, zwischen der Tropenpracht der beiden Ufer hinaufsegelnd, plötzlich die glänzende Stadt vor sich liegen sah. Freunde und Feinde Portugals sind einig in der Schilderung der Größe und Pracht des „goldenen Goas" (Goa dourada), das seiner Bedeutung, wenn auch nicht seiner Einwohnerzahl nach die erste Stadt Asiens war und nicht weit hinter den größten Städten Europas zurückstand. Es wurde zum Sprichwort: Quem vio Goa, excusa de ver Lisboa, „Wer Goa gesehen, braucht nicht nach Lissabon zu gehen". Die Portugiesen besaßen ein Jahrhundert lang das unbestrittene Handelsmonopol vom Kap der Guten Hoffnung bis zu den Molukken, und die kostbaren Produkte aller

dieser Küsten wurden in Goa aufgestapelt und ausgetauscht. Vertreter aller Völker Europas und Asiens wogten in buntem Getriebe durch die Straßen. Am meisten staunen die damaligen Reisenden über die Zahl und die Größe der Kirchen und Klöster. Pryard zählte über fünfzig, und Fryer nennt Goa rundweg das asiatische Rom. Allerdings scheinen die Farben der alten Berichte zuweilen zu stark aufgetragen zu sein. Es ist kaum glaublich, daß Goa über 200 000 Einwohner gezählt habe. Auf dem engen Flächenraum, der so viel Paläste und ausgedehnte Klosterbauten mit Gärten umfaßte, hätte eine solche Menschenzahl schwerlich Platz gefunden. Die Stadt überschritt zwar bald die alten Mauern, aber ihr Gebiet betrug doch immer nur wenige Quadratkilometer. Wieviel man indes von den märchenhaften Schilderungen streicht, es bleibt immer noch genug, um den Fall Goas als eine der großen Katastrophen der Weltgeschichte zu beklagen.

Das kleine Portugal mit seiner geringen Bevölkerung hätte auch unter den günstigsten Bedingungen ein Reich, das die Küsten der halben Welt umfaßte, auf die Dauer nicht behaupten können. Wegen der riesigen Unterschlagungen, die bei der Beamtenschaft bald zur Regel wurden, warf der Handel wenig ab. Der Grundbesitz des Staates war unbedeutend, dazu teils verschenkt, teils gegen ganz geringe Rente verpachtet. Ein schwerer Schlag war die gewaltsame Vereinigung des Mutterlandes mit Spanien im Jahre 1580. Die asiatischen Kolonien wurden von den spanischen Königen vernachlässigt und ihre Einkünfte für rein spanische Zwecke verwandt. Mit jugendfrischer Kraft warfen sich nun die Holländer auf die neuen Angriffspunkte ihrer spanischen Feinde. Hin und wieder beteiligten sich auch die Engländer am Kampf um die lockende Beute, und ein Jahrhundert später erstand in Indien selbst ein unerbittlicher Feind im Bergvolk der Mahratten. Malabar fiel 1663 den Holländern in die Hände, 1739 und 1740 eroberten die Mahratten Chaul und die fruchtbaren Provinzen Salsette und Bassein, nördlich von Bombay. Das alte Heldenfeuer der portugiesischen Nation war längst erloschen. Eine sinnlose Vergnügungssucht war eingerissen. Auch die Freunde Portugals schildern den allgemeinen Sittenverfall in den grellsten Farben. Und so stand das einst unbezwingliche Volk fast wehrlos seinen zahllosen Feinden gegenüber. Die glänzende Hauptstadt verarmte rasch, und die Paläste fielen zusammen.

Nicht wenig hatten den Niedergang übrigens die Seuchen befördert, vor denen die Bevölkerung schließlich geradezu die Flucht ergriff. Man hat behauptet, die Stadt sei ungesund gelegen und Krankheiten seien deshalb unausbleiblich gewesen. Aber Goa war doch eine Hügelstadt und lehnte sich an einen Meerbusen an. Die Sümpfe in der Nachbarschaft hätten leicht trocken gelegt werden können. Es war vielmehr grobe Nachlässigkeit, was Goa zum Grab der Portugiesen machte. Für unser Ohr klingen die Berichte der Reisenden über die Unreinlichkeit auf den Straßen und in den Häusern fast unglaublich. Der Strand bot einen grauenhaften Anblick. Weil niemand an Abzugskanäle und Wasserleitungen dachte, waren die Brunnen bald vergiftet. Es wäre wohl jeder andern östlichen Großstadt mit starker europäischer Bevölkerung ebenso ergangen. Von der Notwendigkeit des öffentlichen Schutzes der Gesundheit war man damals noch wenig durch-

drungen. Das hatte in Europa vielleicht keine so schlimmen Folgen, aber in einem tropischen Klima und bei einem verweichlichten Geschlecht mußte es verhängnisvoll werden. Schon im 16. Jahrhundert wüteten heftige Seuchen. Seit 1635 setzte sich eine todbringende Krankheit dauernd fest. Die Reicheren zogen sich westwärts in die Vorstädte zurück, die verarmten Fidalgos, die zurückbleiben mußten, starben allmählich aus. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts faßte man den utopischen Plan, die Stadt nach Marmagao zu verlegen. Dieser Beschluß beschleunigte nur den Niedergang. Man war wohl begierig, hier abzubrechen, hatte aber nicht die Mittel, dort aufzubauen. 1695 betrug die Bevölkerung noch 20 000. Nur die religiösen Orden hielten in fast ungeminderter Zahl aus. Die Vertreibung der Jesuiten im Jahre 1759 besiegelte das Schicksal der blühendsten Anstalten. Im Jahre 1775 sollen noch 1600 Einwohner in der Stadt gewesen sein. Da faßte Pombal den wahnwitzigen Entschluß, die verlassene, zerfallene und verseuchte Stadt, für deren Untergang er die Jesuiten allein verantwortlich machte, wieder aufzubauen und zu bevölkern. Viel Geld wurde nutzlos weggeworfen; aber gegen die Gewalten der Zerstörung ließ sich auch durch königliche Befehle nicht aufkommen. Abbé Cottineau fand 1827 fast nur Mönche vor, und nur kirchliche Bauten waren noch in gutem Zustande. 1835 wurden die Mönche vertrieben. Heute beträgt die ganze Bevölkerung der ehemaligen Weltstadt 160 Einwohner.

Unzählige Reisende und Missionäre aus fast allen europäischen Ländern haben über das alte Goa und über die Ruinen kürzere oder längere Nachrichten hinterlassen. Ausführliche und sozusagen klassische Beschreibungen der Stadt und des Lebens im Lauf ihrer wechselvollen Geschichte geben für die ältere Zeit Linschoten, Pryard de Laval, Mandelslo und Fryer. Ihre Reisen fallen der Reihe nach in die Jahre 1583, 1608, 1639 und 1675. Acht Jahre vor dem Klostersturm des Jahres 1835 hat Abbé Cottineau de Kloguen die Überreste genau beschrieben und einen Plan des Trümmerfeldes gezeichnet (An Historical Sketch of Goa, Madras 1831). Zuletzt ist von N. da Fonseca alles Wissenswerte zusammengefaßt worden (An Historical and Archaeological Sketch of the City of Goa, Bombay 1878). Hier findet sich Cottineaus Plan unverändert wieder, obgleich in der Zwischenzeit viele Bauten in Ruinen gefallen oder ganz verschwunden waren. Ich habe Fonseca öfter zu Rate gezogen. Der Plan des Ruinenfeldes ist nach Cottineau gezeichnet; die seitdem eingetretenen Veränderungen habe ich nachgetragen. Da der Abbé wohl nur nach dem Augenschein skizziert hat, dürfte der Plan in Einzelheiten nicht ganz stimmen. Eine genaue Rekonstruktion des alten Goas würde eingehende Messungen und lange Ausgrabungen erfordern.

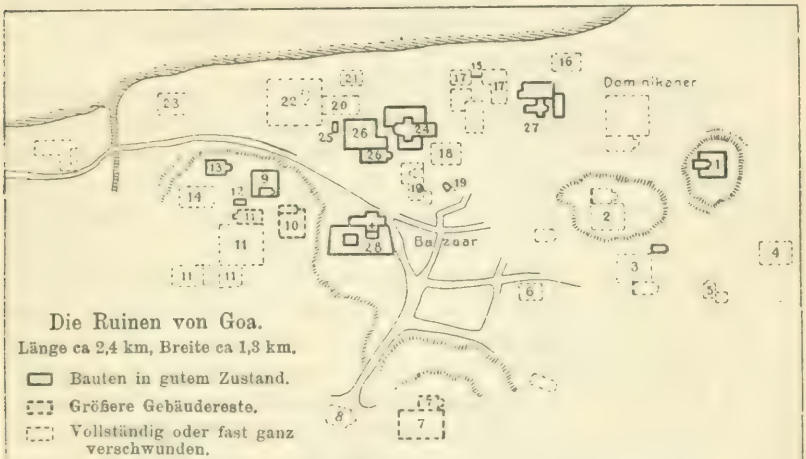
Früh an einem frischen Morgen — es war einen Monat nach der Regenzeit — stieg ich zur Kirche Unserer Lieben Frau vom Berge empor und schaute auf die Stätte hinab, wo so viel Größe in Staub gesunken war. Vor mir im Norden lag der breite Strom, in dem sich die Sonne spiegelte. Eine Gruppe von anmutigen Inseln prangte im frischen Grün der Wiesen und Palmenhaine, aus denen weiße Dörfer mit ihren Kirchen lieblich grüßten. Dahinter zog im Schmuck schimmernder Heiligtümer und grauer Festungswerke eine bewaldete

Hügelkette westwärts zum Meere. Im fernen Norden und Osten umschlossen das Gemälde die hohen Berge der Ghats. Den Ausblick nach Süden hinderte eine Hügelreihe, die quer durch die Insel läuft. Unmittelbar vor mir senkte sich das Gelände amphitheatralisch gegen den Fluß hinab. Mit Ausnahme der freiliegenden Niederung, wo die meisten der noch gut erhaltenen Bauten stehen, ist das ganze Ruinenfeld mit Palmgärten oder dichtem Gestrüpp bedeckt. Aus dem Grün ragen die Giebel und Türme verfallener Kirchen empor, während kleinere Überreste, von der Vegetation ganz umklammert, unsichtbar bleiben. Grabesstille herrscht überall. Inmitten der toten Herrlichkeit, auf dem Bazaar, trauert eine Gruppe armer Hütten, in denen die 160 Bewohner der Stadt, manche vom Fieber verzehrt, ein kümmerliches Dasein fristen.

Unsere Liebe Frau vom Berge wird schon von den ältesten Besuchern erwähnt. Die jetzige Kirche stammt allerdings aus viel späterer Zeit. Nur einmal im Jahre wird sie für den Gottesdienst geöffnet. Nicht weit von hier lag in der Ebene das Dominikanerkloster, der Hauptsitz des Ordens im Osten. Von den mächtigen Bauten ist keine Spur übrig geblieben. Etwas weiter nach Süden führt ein Weg durch Stein und Geröll einen sanft aufsteigenden Hügel hinan. Hier standen Kirche und Kloster der Unbeschuhten Karmeliter. Viele Reisende haben Beschreibungen der Anstalt hinterlassen und von den Mönchen erzählt. Der Engländer Fryer stellt ihrer Frömmigkeit das herrlichste Zeugnis aus. Aber da sie nicht portugiesischer Abkunft waren, betrachtete die Regierung sie mit scheelen Augen. Im Jahre 1707 wurden sie verjagt, und ihr Eigentum fiel den Oratorianern zu. 1835 legte der Fiskus seine gierigen Hände auf das Kirchengut. Die Gebäude brachen dann bald zusammen, und jetzt ist nichts mehr zu sehen als die Fassade der Kirche.

Noch weiter nach Süden ragt im reinsten korinthischen Stil die Schmuckseite einer andern Kirche auf. Geringe Mauerreste umgeben sie in weiter Ausdehnung, und eine schlichte Kapelle bildet den Abschluß. Das ist alles, was von einer der bedeutendsten Missionsanstalten aller Zeiten und einer der heiligsten Stätten Indiens übrig geblieben ist: ich stehe auf den Trümmern des Kollegs zum hl. Paul. Es war als bescheidenes Seminar von zwei frommen Priestern zur Ausbildung eingeborener Missionäre gegründet worden. Die Gründer überwiesen die Anstalt

dem hl. Franz Xaver, und bald wuchs sie riesenhaft empor. Sie wurde der Hauptsitz der indischen Jesuitenmission. An das Seminar schlossen sich ein Noviziat und ein Kolleg, das in seiner Blütezeit 3000 Schüler gezählt haben soll. Die Reisenden berichten von den glänzenden kirchlichen Festlichkeiten, den Passionsspielen und den militärischen Turnieren. Sonntags zog die ganze Schuljugend mit Kreuz und Fahne, Hymnen singend, zur Kirche Bom Jesus. Am Feste Pauli Bekehrung ritt jährlich der Vizekönig mit großem Gefolge zum Kolleg. Aber schon 1570 merkte man, wie ungesund der Platz war, und nun wurden die verschiedenen Abteilungen allmählich in die noch großartigeren Bauten



Die Ruinen von Goa.
Länge ca 2,4 km, Breite ca 1,3 km.

Bauten in gutem Zustand.
Größere Gebäudereste.
Vollständig oder fast ganz verschwunden.

1. U. L. Fr. vom Berge.
2. Karmeliter.
3. St Paul.
4. Hospital St Lazarus.
5. St Thomas der Apostel.
6. Allerheiligen-Hospital.
7. Oratorianer, Kreuzkirche.
8. U. L. Fr. vom Licht.
9. St Monica.
10. St Johann von Gott.
11. Augustiner.
12. St Antonius.
13. U. L. Fr. v. Rosenkranz.
14. St Rochus (Neu-St Paul).
15. Triumphbogen der Vizekönige.
16. Zollgebäude.
17. Palast der Vizekönige.
18. Palast der Inquisition.
19. Misericordia.
20. Königliches Hospital.
21. Erzbischöfl. Gefängnis.
22. Arsenal.
23. St Bonaventura.
24. Kathedrale.
25. St Katharina-Kapelle.
26. Franziskaner.
27. Theatiner, St Cajetan.
28. Bom Jesus (+ Grab des hl. Franz Xaver).

verlegt, die im Westen auf dem Heiligen Hügel aufgeführt wurden. 1623 war der Umzug der Schulen beendet. St Paul blieb Residenz der Patres. Nach der Aufhebung des Ordens verfiel alles um so schneller, als große Massen Steine für Neubauten nach Panjim geschafft wurden. Aber unvergänglich schwebt über den Trümmern die Erinnerung an den hl. Franz Xaver, der hier sein liebstes Werk auf indischem Boden schuf.

Zwei berühmte Bauten, die jetzt ganz verschwunden sind, lagen östlich von St Paul: das Hospital zum hl. Lazarus, wo Franz Xaver die Aussätzigen pflegte, und die Kirche zum hl. Thomas, dem Apostel. Westlich stand in der Straße der Goldschmiede das Allerheiligenspital, das heute als Santa Casa de Misericordia in Nibandar musterhaft fortgeführt wird.

Ich wende mich auf der alten Hauptstraße, die noch jetzt den Namen Bazaar führt, nach Süden, den ziemlich steilen Monte de Boa Vista hinauf. Die Aussicht wird allerdings durch den üppigen Pflanzenwuchs beeinträchtigt. Die Kirche zum Wunderbaren Kreuz und das Kloster der eingeborenen Oratorianer liegen in Trümmern. Durch das Gemäuer hat ein riesiger Pipalbaum hundert Wurzeln und Zweige gebohrt. Das Gestrüpp im Innern und auf den massiven Mauern ist so wild, daß ich mich nicht hineingetraue. Es ist bekannt, daß die Kobra, deren Biß nach wenigen Minuten unfehlbar tötet, die Ruinen von Goa zu ihrem Lieblingsplatz gewählt hat. Einige Schritte westlich, wo ein steinernes Kreuz an die Kirche U. L. Frau vom Licht erinnert, begegnete ich den ersten menschlichen Wesen. Es waren Arbeiter, die in den Fundamenten nach brauchbaren Quadersteinen suchten.

Am äußersten Westrande der Stadt erhebt sich der Rosenkranzberg oder Heilige Hügel, der ganz mit kirchlichen und klösterlichen Bauten bedeckt war. Einige sind verschwunden oder doch verfallen, andere sind noch gut erhalten und lassen ahnen, wie erhebend einst der Anblick gewesen sein muß. Hier lag St Monika, das größte und wahrscheinlich einzige Nonnenkloster des damaligen Indiens. Zur Zeit seiner Blüte mag es hundert Schwestern gezählt haben. Sie lebten streng abgeschlossen nach der Regel des hl. Augustinus von den Erträgen ausgedehnter Ländereien in Goa und in andern Teilen von Portugiesisch-Indien. Trotz des allgemeinen Niedergangs der Stadt zählte das Kloster 1804 noch 61 Ordensfrauen. Beim Klostersturm des Jahres 1835 wurde St Monika zwar verschont, aber die Aufnahme neuer Mitglieder wurde verboten. Als 1878 Fonseca sein Buch schrieb, war noch eine Nonne am Leben. Man denke sich in die Stimmung dieser Klosterfrau hinein, die einsam durch die weiten Hallen wandelte, die letzte des gottgeweihten Geschlechts, auf dessen Untergang die regierenden Gewalten sehnsüchtig warteten, um die reichen Güter in Besitz zu nehmen! Das Gebäude ist ein regelmäßiges Viereck und umschließt einen Garten. Zellen, Refektor, Küche sind in bestem Zustande: eine fromme Gemeinde könnte sofort einziehen. Außer einigen von Priestern bewohnten Räumen steht alles leer. Die Kirche zeigt hinter einem Gitter die Chorstühle der Nonnen. Die Decke und die Wände sind mit Riesengemälden geschmückt, die allmählich verbleichen. Die alten Fensterscheiben aus eng aneinandergereihten Austermuscheln sind teilweise erhalten. Zerfallende Bilder trauern überall in den Kreuzgängen, Termiten fressen an kunstvoll geschnitzten Altären und Statuen, Teppiche, die einst hohen Wert besessen haben, vermodern.

Unweit von St Monika stehen noch die massiven Mauern der Kirche und des Klosters vom hl. Johann von Gott. Gegenüber ragt, meilenweit sichtbar, die imposanteste aller Ruinen empor: die aus roten Lateritblöcken in korinthischem Stil erbaute Fassade der Augustinerkirche. Die anstoßenden Gebäude, die jetzt ganz in Trümmern liegen, umfaßten das riesige Kloster, ein Kolleg und ein Noviziat. In ihrer Gesamtheit waren das wohl die ausgedehntesten und am schönsten gelegenen Klosterbauten der Stadt. Mandelslo war bei ihrem Anblick so hingerissen, daß er behauptete, wenige Städte in Europa könnten sich solcher

Herrlichkeit rühmen. Das kleine Kirchlein nebenan wurde allzeit in hohen Ehren gehalten, weil es dem hl. Antonius, dem Patron Portugals, geweiht war. Als himmlischer Führer der portugiesischen Heere bezog der Heilige das Gehalt eines Hauptmanns, das regelmäßig dem Kaplan der Kapelle ausbezahlt wurde.

In der Pfarrkirche U. L. Frau vom Rosenkranz pflegte der hl. Franz Xaver die Kinder und die Armen, die er beim Rundgang durch die Straßen mit einer Schelle zusammengeläutet hatte, im Katechismus zu unterrichten. Nur wenige Schritte weiter, wo jetzt nichts mehr zu sehen ist als aufgewühlte Fundamente, stand das neue Kolleg St Paul. Zuerst diente es als Sanatorium für Alt-St Paul und war deshalb dem hl. Rochus geweiht. Als später die Schulen ganz hierher übergesiedelt waren, ragte der Bau vier Stockwerke hoch weit ins Land hinein. Nach Fryer war es das stattlichste religiöse Gebäude Goas, und es wurde nicht nur wegen seines Umfanges, sondern auch wegen seines Stiles bewundert. Mandelslo, der es als Begleiter des englischen Präsidenten von Surat besuchte, fand 150 Patres und ebensoviele Scholastiker. Genau mit allen köstlichen Einzelheiten beschreibt er den gastlichen Empfang der vornehmen Reisegesellschaft, das Festmahl, die theatralischen Vorstellungen und die Tänze der Schüler. Zur Zeit Cottineaus standen noch die Ruinen. Später wurden die Steine zum Bau der Kasernen in Panjim verwandt.

Der glänzendste Teil von Goa lag in der Ebene. Mit Ausnahme des Haupttores (Arco dos Vice-reys), durch das die Vizekönige feierlich einzogen, sind alle nicht kirchlichen Bauten verschwunden, selbst das riesige Zollgebäude, das Pryard mit dem Palais Royal in Paris vergleicht, und der Palast der Vizekönige. Die Reisenden überbieten sich in Ausdrücken der Bewunderung, wenn sie diesen Palast erwähnen. Hier lebte der höchste Beamte, umschmeichelt von Fidalgos und Gesandten indischer Fürsten, in geradezu königlicher Pracht. In den drei Jahren seiner Regierung erwarb er sich meist ein ungeheures Vermögen. 1695 floh der Hof aus der verpesteten Stadt in den Vorort Panelim und später nach Panjim.

In der Nähe des Flußufers stand das königliche Hospital, das sich unter der Leitung der Jesuiten zu einer Musteranstalt entwickelte. Pryard, der im Jahre 1608 dort in Behandlung war, hält es für das beste der Welt. Er rühmt die elegante Einrichtung, die Ordnung, die Reinlichkeit und die liebevolle Pflege. Seine Schilderung beweist in der Tat, daß dieses Haus seiner Zeit voraus war. Unmittelbar daneben erhob sich das Arsenal, eine ausgedehnte Gebäudegruppe mit Docks, Magazinen, Werkstätten, einer Münze und einer Kapelle.

Die Kirchen und Klöster, die allein von der alten Pracht übrig sind, würden jeder europäischen Stadt zur Ehre gereichen. Das Äußere zeigt allerdings keinen sonderlich strengen Stil, und da alle Mauern zum Schutz gegen die Verheerungen der Regenzeit übertüncht sind, ist die Wirkung eintönig. Das Innere dagegen macht auch jetzt noch einen überwältigenden Eindruck.

Goa war am Tag der hl. Katharina von Alexandrien erobert worden. Diese Heilige wurde deshalb zur Patronin der Stadt gewählt. Eine Kapelle zu ihrer

Ehre wurde sofort an der Stelle errichtet, wo die Portugiesen über die Mauern drangen. Doch gab schon Albuquerque Befehl zum Bau einer würdigeren Kirche. Sie wurde öfter verändert und vergrößert. Der jetzige Dom wurde 1562 begonnen und 1631 vollendet. Nach Fryer wurde St Katharina von kaum einer Kirche der britischen Inseln an Großartigkeit übertroffen. Der Altar, der die ganze Breite des Chores ausfüllt, wirkt noch heute wie eine einzige Masse Goldes. Beim Verfall der andern Kirchen Goas wurden die Reliquien und Kirchenschätze nach St Katharina gebracht, so daß in der Sakristei zahllose Schränke und Truhen mit alten Meßgewändern, Kirchenbüchern, goldenen und silbernen Gefäßen und Reliquiaren gefüllt sind. Mehrere Erzbischöfe, Vizekönige und viele Adelige haben sich St Katharina zur letzten Ruhestätte erwählt. In dieser ehrwürdigen und im Range ersten Kirche Asiens versammelt sich noch täglich das Kapitel zum Chordienst. Die Kanoniker und die andern Geistlichen wohnen im angebauten erzbischöflichen Palast und in benachbarten Klöstern, oder sie kommen von den gegenüberliegenden Inseln, wo die Luft weniger fieberisch ist. Die einst 80 000 Seelen starke Pfarrei mag noch 50 Insassen zählen.

In unmittelbarer Nähe stehen Kirche und Kloster der Franziskaner. Von der ursprünglichen Gründung aus der ersten Zeit der portugiesischen Herrschaft ist nur noch der Torbogen übrig geblieben und in den späteren Neubau eingefügt worden. Er ist das älteste Stück portugiesischer Architektur im Osten; der hl. Franz Xaver ist oft hindurchgeschritten. Gleich St Katharina wurde diese Kirche von den Vornehmen oft zur Grabstätte ausersehen. Bei jedem Schritt stößt man auf einen Gedenkstein. Das Heiligtum liegt verlassen, und ebenso vereinsamt sind die mit alten Gemälden bedeckten Hallen des Klosters. Die Kreuzgänge dienen als archäologisches Museum für die Überreste vorportugiesischer Kultur, die allerdings niemand studiert. Auf Pryard machte das Ganze einen so mächtigen Eindruck, daß er es das reichste und schönste Kloster der Welt nennt. Die Regierung hat hier wie überall den Besitz des Ordens in Beschlag genommen, doch scheint sie sich zu bemühen, das Gebäude vor weiterem Verfall zu bewahren.

Im Nordosten der ebenen Stadtmitte erhebt sich die Kuppelkirche St Cajetan, die an Reinheit des Stiles und an geschmackvoller Ausstattung St Katharina und die Franziskanerkirche weit übertrifft. Während dort die Schnitzereien an den Altären oft wenig Kunstsinn verraten und alles in üppiger orientalischer Fülle mit Gold und Verzierungen überladen ist, herrscht hier in Form und Farbe ein edles Maß. Die Kirche gehörte dem Theatinerorden und wurde um die Mitte des 17. Jahrhunderts gebaut. Das anstoßende Kloster enthält alte Münzen, Modelle berühmter Schiffe und wertvolle Porträts der Vizekönige in Lebensgröße. Die Gestalten des ausgehenden 16. Jahrhunderts in voller Rüstung erinnern lebhaft an die Heldenzeit und beschämen die Höflinge der Aufklärungsperiode und vielleicht sogar die ordenbesäten Uniformen noch späterer Geschlechter.

Und nun muß ich von der Stätte sprechen, zu der der Goapilger zuerst seine Schritte lenkt, von der er beim Weggang zuletzt Abschied nimmt und zu der

seine Gedanken bis in die spätesten Jahre seines Lebens zurückkehren. Solange der Leib des hl. Franz Xaver in seinem Prachtmausoleum in der Kirche Bom Jesus ruht, wird Goa eine der denkwürdigsten Städte der christlichen Welt bleiben.

Im ehemaligen Professhaus der Jesuiten, das mit der Kirche ein Ganzes bildet, habe ich während meines Aufenthaltes in Goa gewohnt. Es ist das besterhaltene Gebäude der Stadt, nur ist ein Flügel im letzten Jahrhundert durch Feuer zerstört worden. Die Räume sind gut eingerichtet und stehen immer zur Aufnahme von Pilgern bereit. Alles erinnert an den Apostel Indiens und an seinen geistlichen Vater, den hl. Ignatius. Die Schatzkammer birgt Geschenke von Verehrern aus aller Herren Ländern: kostbare Kelche, Kruzifixe, Statuen, Meßgewänder und Kirchenbücher. Vor kurzem sind auch die Bilder der letzten Braganza, darunter ein Prachtgemälde des Königs Manuel, aus dem Palast des Gouverneurs von Panjim hierher gebracht worden. Der Anblick der „Tyrannen" erschien in der neuen Ära der Freiheit und Brüderlichkeit unerträglich.

Die Kirche Bom Jesus war mir noch von 1910 her in guter Erinnerung. Damals war ich Zeuge der rührenden Frömmigkeit der indischen Katholiken, die sich täglich zu vielen Tausenden vor den Altar drängten, wo der Leib des hl. Franz Xaver zur Verehrung ausgestellt war. Die reichen Spenden jenes Jahres ermöglichten eine vollständige Erneuerung des Gotteshauses, das nun allein unter allen Kirchen der Stadt keine Spuren des Verfalles zeigt. Der Spätrenaissancebau wurde 1594 begonnen und rasch vollendet. Die Fassade aus schwarzem Granit ist nicht übertüncht. Das kleine Bild des Jesuskindes auf dem Hochaltar, das der Kirche den Namen gibt, verschwindet fast neben der Riesenstatue des hl. Ignatius, der mit erhobenem Arme wie ein Feldherr die Seinigen zum Kampfe schickt und zugleich zum Himmel weist, wo die Palme des Sieges winkt. Zur Rechten liegt, vom Hauptschiff in ganzer Breite durch ein kunstvolles, vergoldetes Gittertor getrennt, die berühmte Grabkapelle des hl. Franz Xaver. Außerhalb des Gitters steht ein Altar mit einer lebensgroßen Silberstatue des Heiligen, die von einer vornehmen genuesischen Dame geschenkt worden ist. Auf dem Haupte trägt die Statue ein goldenes Diadem. Die eine Hand führt einen Wanderstab aus Silber, die andere hielt bis vor kurzem einen gewöhnlichen Rohrstock, wie ihn früher jeder Gouverneur beim Regierungsantritt mit dem Heiligen auszutauschen pflegte. Diese Sitte sollte zum Ausdruck bringen, daß der Schutzheilige Goas selber seinen irdischen Vertreter einsetze. Als nämlich im Jahre 1683 die Mahratten unerwartet vor die ganz von Verteidigern entblößte Stadt rückten, ernannte der Vizekönig den hl. Franz Xaver im Namen des Königs feierlich zum Patron und Beschützer Goas. Die Mahratten zogen wirklich unverrichteter Dinge ab, um einen plötzlichen Angriff auf ihr eigenes Gebiet zurückzuweisen. Aus dieser Zeit stammt das Austauschen des Stabes, das natürlich von der aufgeklärten Republik abgeschafft werden mußte.

Die Grabkapelle ist nur von der Sakristei aus zugänglich. In dieser Sakristei, die in ihrer Größe einer Kirche gleichkommt, könnte man stundenlang verweilen. Prächtige Gemälde schmücken die Wände. Die gewaltigen Schränke

und Truhen, alle voll kostbarer Gewänder und Geräte, sind kunstvoll geschnitzt und funkeln über und über von vergoldetem Metallschmuck. Der enge halbdunkle Raum der Kapelle wird fast ganz vom Grabdenkmal ausgefüllt. An den vier Altären, die es umgeben, lesen täglich 8—10 Priester die heilige Messe. 27 Wandgemälde, die im Dunkel nur unvollkommen zu erkennen sind, schildern das Leben des Heiligen. Das Grabmal selbst erhebt sich pyramidenartig bis fast an die Decke. Ältere und neuere Reisende sind einig, daß es an Größe, Majestät und künstlerischer Ausstattung sogar in Indien, dem Lande herrlicher Mausoleen, einzig dasteht, die weltberühmte Taj Mahal in Agra vielleicht ausgenommen. Es ist ein Geschenk des Großherzogs von Toskana aus dem Ende des 17. Jahrhunderts. Verschiedenfarbige Blöcke und Platten aus Marmor sind so zusammengefügt, daß sie in dreifacher Gliederung mit edlem Linienschwung aufsteigen, dabei aber so dicht mit Ranken, Engelfiguren und Bronzereliefs verziert, daß der Untergrund kaum sichtbar wird. Überall zeigt sich die sorgfältigste Kleinarbeit, die jedes einzelne Stück zu einem geschlossenen Kunstwerk macht. Auf der abgeplatteten Spitze der Pyramide ruht, von einem Kreuz überragt, der silberne Sarkophag. Er ist wohl älter als das übrige Denkmal und sicher das Herrlichste an ihm. Außer reichem Schmuck von Gold und Edelsteinen zieren ihn 32 Reliefs von wunderbar feiner Ausführung. Im Innern ist er mit gelbem Damast bezogen und mit 124 Edelsteinen in Gestalt von Sternchen besetzt. Ursprünglich war die Ausstattung noch reicher; aber viele Edelsteine sind im Laufe der Zeit geraubt worden. Der Leib des Heiligen ist in perlenbesäte Gewänder gehüllt. Bei der letzten Ausstellung konnte ich mich überzeugen, daß er zwar nicht so frisch und lebensähnlich aussieht, wie man oft behauptet, daß er aber doch auffallend gut erhalten ist. Wird die Republik die in der letzten Zeit alle zehn Jahre wiederkehrenden Ausstellungen ferner gestatten? Wird die neue Regierung des unglücklichen Landes, das sich schon seit hundert Jahren am Kirchengut vergreift, den Raub an diesem ehrwürdigen Heiligtum fortsetzen? Niemand weiß Antwort, und doppelt wehmütig habe ich diesmal Goa verlassen.

Der Rückweg nach Panjim führte mich durch die Ruinen der Vorstadt Panelim nach Ribandar, wohin sich die Reicheren beim Falle von Goa zurückgezogen haben. Das Städtchen zeigt noch jetzt den Anblick vergangener Größe. Geräumige Landhäuser von altersgrauem Aussehen, die schon Spuren des Verfalls aufweisen, beherbergen die verarmten Abkömmlinge der stolzen Fidalgos. Kirchen gleich denen Goas erinnern an das blühende religiöse Leben der Vergangenheit. Leider ist das brahminische Element hier stark vertreten. Die Heiden waren, kurze Perioden ausgenommen, immer geduldet worden, nur war ihnen früher öffentliche Religionsübung untersagt. Aber seit einem Jahrhundert genießen sie völlige Freiheit, und es steht zu befürchten, daß die Brahminen unter der Republik noch mehr Einfluß gewinnen. Schon sind sie in der Altstadt im Besitz der Kirchengüter, die kein Christ zu erwerben wagte. Mit diesen intelligenten und strebsamen Heiden können die erschlafften Portugiesen und Mischlinge auf die Dauer den Wettkampf nicht aushalten.

Panjim, das neue Goa, ist ein freundliches Städtchen in anmutiger Lage am Fuß eines Hügels. Wegen des starken portugiesischen Elementes und der riesigen Beamtenschaft, die solch kleinen Republiken wesentlich ist, trägt Panjim einen mehr europäischen Charakter als gleich große Orte im britischen Gebiete. Alles, was an königliche Zeiten erinnern könnte, ist säuberlich entfernt worden. Die Straßennamen wurden republikanisch umgetauft: Straße der Revolution, der Freiheit, Platz der Heroen. An den portugiesischen Wappen ist die Krone verschwunden. In öffentlichen Gebäuden werden dem Besucher die glorreichen Tage der Revolution und die „Befreier" Portugals im Bilde vorgeführt. Der erste Staatsakt der Republik war die Vertreibung der einzigen Genossenschaft von Schwestern durch den rohen Pöbel von Panjim. Das Volk sah ganz apathisch zu. In seiner großen Masse ist es tief katholisch, aber Führung und Organisation fehlen vollständig. Auch jetzt ist noch nichts von einer Sammlung der katholischen Kräfte zu bemerken. Die zahlreiche Geistlichkeit — das Gebiet hat über 600 Priester —, die eine ebenbürtige Macht darstellen könnte, steht dem freimaurerischen Angriff ohnmächtig gegenüber. Die Regierung bezahlt ihr noch immer das Gehalt, ohne das die Kirche, da gegenwärtig alle andern Einkünfte fehlen, in große Not geraten würde. Das Damoklesschwert kann jeden Augenblick niedersausen.

Es war noch meine Absicht gewesen, das Leben in den christlichen Dörfern zu beobachten, aber der Malariadämon, der schon länger auf der Lauer gelegen hatte und nur durch starke Dosen Chinin besänftigt worden war, hielt mich nun tagsüber ans Bett gefesselt. Ich mußte froh sein, daß ich die Kraft zur Heimreise wiederfand. Mein Schiff nannte sich São Francisco Xavier. Auf Deck stand eine Statue des Heiligen, vor der beständig Lichter brannten. Die See war ruhig, und 24 Stunden nach der Abfahrt von Panjim warfen wir im bewegten Treiben des Hafens von Bombay Anker.

Alfons Väth S. J.

Rezensionen.

Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu. 8° Bonn a. Rh. 1914, Falkenroth.

I. Band: Loyola. Von Professor ***Heinrich Böhmer.*** (VI u. 344 u. 104) *M* 8.—

Der Name des Verfassers ist den treuen Lesern dieser Zeitschrift nicht mehr unbekannt. Im Band LXIII (1902) 241 begegnet er uns mit dem Schriftchen: „Die Bekenntnisse des Ignatius von Loyola". Im Band LXXX (1911) 387 492 und LXXXIV (1913) 546 war es sein Büchlein „Die Jesuiten", an dem wir viele und schwerwiegende Ausstellungen zu machen hatten. Wir nahmen darum die neuen „Studien" mit einigem Mißtrauen zur Hand. Es war aber diesmal unberechtigt. Professor Böhmer[1] hat nicht nur Fortschritte als Geschichtsforscher gemacht, sondern ist aus einem Saulus ein Paulus geworden. Wenn wir früher seine Methode tadeln mußten, die es ihm gestattet habe, „die Quellen so gut wie ganz unbeachtet zu lassen", so können wir jetzt zu unserer Freude feststellen, daß er dieses Versäumnis gründlich nachgeholt und die einschlägigen Bände der Monumenta Historica Societatis Iesu sowie die andern erstklassigen Werke fleißig studiert und ausgenützt hat. Noch höhere Anerkennung verdient die edle Unerschrockenheit, mit der er das Ergebnis seiner Studien öffentlich ausspricht. Denn darüber, daß ihm sein redliches Bemühen, „die Dinge so zu sehen, wie sie sind", und im gegebenen Falle selbst einem hl. Ignaz von Loyola Gerechtigkeit angedeihen zu lassen, von seiten seiner Glaubensgenossen und Kollegen schlechten Dank einbringen wird, ist er offenbar von Anfang an nicht im Zweifel gewesen. Wenn die auf dem Titelblatt des ersten Bandes angekündeten Fortsetzungen seiner Studien (über „Geheime Jesuiten", „Die sog. Jesuitenmoral", „Die jesuitische Lehre vom Staat" und „Königsmord", „Die chinesischen und malabarischen Riten", „Der Jesuitenstaat in Paraguay") mit ähnlicher Unparteilichkeit gearbeitet werden und ungefährdet das Licht der Welt erblicken, dann muß dem Verfasser ein Ehrenplatz unter den „mutigen Jesuitenforschern" zukommen. Ein Glück nur, daß er als gemachter Mann, der eben noch einen ehrenvollen Ruf nach Erlangen abgelehnt hat, den Zorn der Harnackschen „Theologischen Literaturzeitung" (vgl. diese Zeitschrift LXXX 546) nicht zu fürchten braucht.

Loyola lautet der Titel dieses ersten Bandes, und einziger Gegenstand desselben ist der Stifter der Gesellschaft Jesu, der hl. Ignatius. Der Haupt-

[1] Der Verfasser ist kein Pedant; er schreibt sich bald Böhmer, bald Boehmer, früher auch Boehmer-Romundt.

inhalt des Buches ist der Lebensbeschreibung des Heiligen gewidmet (S. 1—298). Dann folgen rund 150 Seiten Exkurse (S. 299—344) und dazu 104 Seiten Texte. Die Exkurse geben Rechenschaft über die benutzten Quellenschriften und über einige Bücher, deren Lektüre auf Loyolas geistige Entwicklung Einfluß übte. Als „Texte" werden drei längere Stücke abgedruckt, die dem Verfasser besonders wichtig schienen und nicht so leicht zugänglich sind. Dieser Teil ist also vornehmlich für Männer der Wissenschaft berechnet; dagegen verdient der Hauptteil, die Biographie, die Aufmerksamkeit weitester Kreise.

Die Besonderheit dieser Lebensbeschreibung liegt darin, daß sie an Ignatius vorwiegend den Werdegang, die Lehr- und Wanderjahre zur Darstellung bringt, während die Zeit der vollen Reife, die Meisterjahre, nur eine kurze Zusammenfassung erfahren. Dies Verweilen bei dem jugendlichen Helden macht das Buch auch für solche Leser, die vor „Heiligenleben" eine gewisse Scheu empfinden, zu einer fesselnden und angenehmen Lektüre. Während die älteren Erzähler über Heimat und Familienverhältnisse mit wenig Worten Auskunft geben, widmet Böhmer diesem Teil zwei reichhaltige und gut fundierte Kapitel. Er hat Spanien, das Baskenland und das Kastell Loyola (jetzt Kollegium der Gesellschaft Jesu) aus eigener Anschauung kennen gelernt, und die Vorfahren seines Helden schildert er quellenmäßig in ihrer Ritterherrlichkeit und ritterlichen Rauheit.

Ignatius war der jüngste unter acht Brüdern, zu denen sich in der patriarchalischen Familie noch fünf Schwestern gesellten. Einer der Brüder wurde Priester, ein anderer folgte dem Vater im Familienbesitz, die übrigen widmeten sich dem Kriegsdienst. Ihrem Beispiel folgte auch Ignatius. Mit seinem Taufnamen hieß er Inigo oder Eneco, zu Ehren des heiligen Abtes Eneco von Onna (Oña bei Burgos).

Da der Tag dieses Namenspatrons am 1. Juni gefeiert wurde (und zwar in Spanien teilweise als gebotener Feiertag), so vermutet Böhmer, unser Inigo sei am 31. Mai oder 1. Juni 1491 geboren, zumal da sonst der Name im Stammbaum nicht vorkomme. Aber sollte zur Namengebung nicht der Gleichklang Oña mit dem Familiennamen Oñaz y Loyola genügen?

Obwohl Inigo als Knabe die geistliche Tonsur empfangen hatte, so wurde er doch durch die Verhältnisse und durch eigene Neigung auf die weltliche Laufbahn gewiesen. Als Page im Gefolge eines der ersten Hofwürdenträger des Königs Ferdinand des Katholischen bildete er sich mit Eifer und Ehrgeiz zum ritterlichen Kriegsmann heran und nahm im Heere Karls V. an der Verteidigung Navarras gegen die Franzosen teil. Die schwere Verwundung beim Kampf um die Feste Pamplona und die Sinnesänderung auf dem Krankenlager zu Loyola und in Manresa erzählt das Kapitel: „Die Bekehrung". Man kann nicht sagen, daß alle Klippen, die hier einem protestantischen Theologen drohen, tadellos umschifft seien. Trotzdem bietet dieser Abschnitt viel Lehrreiches, besonders da, wo der Verfasser den Einfluß der mittelalterlichen Mystik auf die geistliche Entwicklung des Neubekehrten verfolgt. Daran reiht sich ein kurzer Abschnitt über Inigos erste Versuche der „Arbeit an den Seelen".

Mit besonderer Sorgfalt ist dann in dem Kapitel „Die Wallfahrt" Inigo als Jerusalempilger gezeichnet. Was Gotheins umfangreicheres Buch in wenig Sätzen abmacht, das beansprucht bei Böhmer mehr als 30 Seiten. Hier kam ihm eine Entdeckung zu statten, die er unseres Wissens zum erstenmal für die Ignatiusbiographie verwertet. Ein Züricher Pilger, Peter Füßli, hat die Fahrt von Venedig nach Palästina und teilweise auch die Rückfahrt auf dem nämlichen Schiffe wie Inigo mitgemacht. Dies geht mit voller Klarheit aus der Vergleichung der Berichte hervor, welche beide Pilger hinterlassen haben. Böhmer hat darum Füßlis Tagebuch im Anhang (Texte) nochmal vollständig abgedruckt und entnimmt ihm nicht nur den Beweis, daß Ignatius in seinen von Gonzalez aufgezeichneten Erinnerungen durchaus zuverlässig ist, sondern gibt auch ein viel anschaulicheres Bild von den Strapazen und Gefahren, die er mit den andern Pilgern zu bestehen hatte.

Die folgenden Abschnitte sind betitelt: „Der Schüler 1524—1526" (Ignatius lernt in Barcelona Latein), „Die Grauröcke von Alcala", „Salamanca Juli bis September 1527", „Erste Versuche in Paris", „Sainte Barbe und die Anfänge der Gesellschaft Jesu", „Montmartre 1534", Abschied von Paris", „Reise nach Spanien und Italien". Die Erlebnisse des „alten Studenten" oder fahrenden Schülers lesen sich schon in den alten Beschreibungen stellenweise wie ein Roman; Böhmer weiß aus den neu erschlossenen Quellen noch manche farbenreiche Einzelheiten beizubringen.

Als Ignaz in Venedig mit seinen Pariser Gefährten 1537 wieder zusammentraf, waren seine Lehr- und Wanderjahre abgeschlossen. Alsbald empfing er hier die Priesterweihe und widmete sich mit den andern Gefährten den Werken der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit. Vor Ende des Jahres aber nahm er seinen beständigen Aufenthalt in Rom. Um diese Zeit vertauschte er auch seinen Namen Inigo mit Ignatius.

Den zweiten Teil der Biographie gliedert Böhmer in folgende Kapitel: „Sittlicher und religiöser Zustand Italiens um das Jahr 1535", „Ankunft der Gefährten", „Reise der Iniguisten nach Rom März bis Mai 1537", „Die Priesterweihe", „Erste Versuche in Padua, Ferrara, Bologna, Siena und Rom 1537—1538", „Der Kampf mit den römischen Lutheranern Mai bis November 1538", „Die Gründung der Gesellschaft Jesu", „Die Generalswahl", „Loyola in den Jahren 1541—1556".

Es ist dem Verfasser gewiß nicht leicht geworden, allen hundertmal wiederholten und im Tone unumstößlicher Wissenschaft vorgetragenen Aburteilungen des „finstern Spaniers und Ketzerverbrenners" Ignatius herzhaft den Abschied zu geben und ein ganz neues Bild des Mannes aus den Quellen zu erheben. Ein „Heiligenleben" zwar hat er nicht geschrieben und nicht schreiben wollen. Wie ernstlich er sich aber bestrebt, gerecht und voraussetzungslos zu urteilen, sieht man recht gut an den Stellen, wo er über das Zusammentreffen der ersten Jesuiten mit den Lutheranern in Paris und Rom berichtet (S. 150 159 220). Ein Meisterstück in seiner Art ist das Schlußkapitel über die letzten Lebensjahre. Zwar gibt der Verfasser selber zu, daß hier seine Biographie eine Lücke aufweist, weil gerade der Höhepunkt, die Jahre der vollen Reife und der intensiven Wirksamkeit des Heiligen, nur mit einer allgemeinen Charakteristik abgemacht werden und z. B. von der Abfassung der Ordenskonstitutionen nicht die Rede ist. Aber er

begründet dieſe Unterlaſſung damit, daß von da an die Geſchichte des Ordensgenerals ſich notwendig zu einer Geſchichte der ganzen Geſellſchaft auswachſen müßte; eine ſolche aber liege einſtweilen nicht in ſeinem Plane. Man kann dieſe Kürze und Unvollſtändigkeit um ſo weniger tadeln, als er in dem Bilde, das er von Ignatius in Rom entwirft, ſeiner Wirkſamkeit, ſeinem Geiſt und ſeinen Tugenden, kurz ſeiner überragenden Größe neidloſe Anerkennung zollt.

Wenn wir ſo den guten Seiten des Buches, dem erfolgreichen Streben nach Wahrheit und Unparteilichkeit, gern Gerechtigkeit widerfahren laſſen, ſo ſoll damit nicht geſagt ſein, daß wir allen Ergebniſſen ſeiner Forſchung zuſtimmen oder gar mit jedem Satz und jeder Wendung einverſtanden ſind.

Gegen den „Hedonismus“ als einen myſtiſchen Grundſatz, den Ignatius aus ſeinen Seelenkämpfen in Loyola und Manreſa abgeleitet haben ſoll, iſt ſchon an einer früheren Stelle dieſer Zeitſchrift (LXXX [1911] 384 389 f) Einſpruch erhoben worden. Hier erſcheint trotzdem die nämliche Behauptung wieder. Aus den inneren Erlebniſſen in Manreſa, ſagt Böhmer, „zog er ganz folgerecht den Schluß: Was mich traurig ſtimmt und mir die Seele austrocknet, iſt vom Teufel gewirkt. Dieſe Skrupel ſtimmen mich traurig. Folglich ſind ſie vom Teufel“. Davon ſteht nichts in den Quellen, und der Oberſatz enthält einen Widerſpruch mit den erſten Grundſätzen der ignatianiſchen Geiſteslehre. Bei Gonzalez, auf deſſen Bericht es allein ankommt, leſen wir vielmehr, Ignatius habe aus den Erfahrungen und Beobachtungen der Seelenkämpfe, die er in Loyola und Manreſa durchmachte, nach und nach jene Schlüſſe und Erkenntniſſe abgeleitet, die er ſpäter als Regeln zur Unterſcheidung der Geiſter niederſchrieb. Böhmer verweiſt auch ſelbſt auf die angedeutete Stelle des Exerzitienbüchleins. Dort ſteht aber eine andere Theorie über den Prüfſtein, an dem man den Wert von Troſt und Freude auf der einen, von Troſtloſigkeit und Traurigkeit auf der andern Seite unterſcheiden müſſe. Das ſichere Kennzeichen des böſen Geiſtes iſt die cauda serpentina, zu deutſch: „Die teufliſche Schlange erkennt man am Schwanz.“ Damit will er ſagen: Wenn in einer Gedankenreihe auf einen guten und frommen Anfang allgemach eine Richtung abwärts, zur Welt und zur Sünde folgt, dann iſt die Sache eine Verſuchung und vom Böſen. Dem guten Geiſte dagegen iſt es eigen, aufwärts zum Edleren und Beſſeren zu leiten. Als Ignatius in Manreſa dies bedachte, „als er Anfang und Fortgang der Verſuchung aufmerkſam betrachtete“, wie Maffei mit deutlichem Anklang an jene Regeln ſagt, da „erwachte er wie aus einem Traum“ und wußte, was er zu tun habe. Mit „Hedonismus“ oder ſentimentalem Quietismus hat ſeine Myſtik weder in dieſem Falle noch ſonſt etwas gemein. Das ſittliche Element, der Fortſchritt in Glauben, Hoffnung und Liebe iſt der Prüfſtein, an dem man in ähnlichen Fällen abnehmen ſoll, ob ein Gedanke von Gott kommt oder nicht.

Böhmer hat ſich in vielen Punkten von Ranke und Gothein frei gemacht; er wird ſich auch für die Unterſcheidung der Geiſter auf eigene Füße ſtellen müſſen. Das iſt allerdings für ihn unbequem, weil er dann die Form, in der er nach dem Vorgang anderer Biographen Ignatius und Luther miteinander vergleicht, nicht aufrecht halten kann.

Nach Böhmer war Ignatius der reine Subjektiviſt, der mit einem eigenmächtigen Entſchluß ohne klare Einſicht und objektive Gründe ſeinen Skrupeln ein Ziel ſetzte, während Luther „nicht eher Beruhigung finden kann, als bis ihm in Geſtalt eines ‚klaren hellen Spruchs' der Heiligen Schrift eine objektive Vergewiſſerung darüber zuteil wird, daß Gott dem Sünder, obgleich er Zeit ſeines Lebens ein Sünder bleibt, dennoch gnädig geſinnt ſei" (S. 42). Die Wirklichkeit hat ein anderes Geſicht. Ignatius urteilt nach Grundſätzen des Gewiſſens und geſunden Menſchenverſtandes, die für alle zurechnungsfähigen Chriſten objektiv und handgreiflich ſind. Eine Denkweiſe oder Gewiſſensſtimmung, ſagt er, die mich vom Guten abzieht und zum Böſen hintreibt, kann nicht von Gott gewirkt oder gebilligt ſein. In Luthers Bibelſpruch und „Turmerlebnis" iſt zwar Papier und Druckerſchwärze objektiv, aber die Frage, ob wirklich der Heilige Geiſt ihm jenen Sinn eingegeben habe, den er in die Worte hineindeutet, entſchied Luther nach rein ſubjektiven Kriterien: Die ſchreckhafte Deutung haßte er, die ſüße (iucundior) nahm er an und fühlte ſich dann wie im Paradies[1].

Den Viſionen und Offenbarungen, über welche Ignatius gleichzeitig berichtet, ſteht Böhmer kritiſch und zurückhaltend gegenüber. Wir machen ihm daraus keinen beſondern Vorwurf, zumal da er ſeinen Vorbehalt in würdiger Form ausſpricht und der Verſuchung zu billigem Spott widerſteht. Ignatius ſelbſt hat ſich über ſolche Dinge immer mit Vorſicht ausgedrückt und den Seinigen kühle Klugheit anempfohlen. Er wollte keineswegs jeden Schritt oder Umweg auf der Bahn, durch die Gott ihn, den Autodidakten, aus ſeiner „Blindheit" zur höheren Erkenntnis führte, als vorbildlich und zur Nachahmung einladend hinſtellen. Aus derſelben Erwägung fanden es ſeine Nachfolger der erſten Zeit nicht ratſam, jene von Gonzalez aufgezeichneten Erinnerungen des Heiligen in den Druck zu geben, weil zu deren rechtem Verſtändnis ein gereiftes Urteil erforderlich iſt.

Die Höhle von Manreſa, in der Ignatius nach einer Tradition gewohnt haben ſollte, lehnt Böhmer ab. In der Tat iſt ein dauerndes Wohnen an einem ſo auffallenden Ort ſchwer vereinbar mit dem völligen Schweigen bei Gonzalez und Ribadeneyra. Man ſieht nicht ein, welcher Grund Ignatius hätte

---

[1] Böhmer ſelbſt beſtätigt an anderer Stelle dieſen Subjektivismus Luthers mit den Worten: „Er [Luther] erkennt klar, daß bei ihnen [den Humaniſten] gerade das zu kurz kommt, was ihm die Hauptſache iſt, daß ſie Paulus zwar richtig überſetzen, aber nicht richtig verſtehen. So bewahrt er auch Erasmus gegenüber ſeine Unabhängigkeit und löſt ſelbſtändig, aus der Tiefe ſeiner perſönlichen Erfahrung ſchöpfend, zum erſten Male die große Aufgabe, an der ſich ſchon ſo viele altkirchliche und mittelalterliche Gelehrte und ſeit Marſilio Ficino auch die Humaniſten wieder und wieder vergeblich verſucht hatten; er zeigt, was Paulus wirklich gefühlt, gedacht und gelehrt hat, und entdeckt damit den großen, ſo lange vergeblich umworbenen Apoſtel wieder für die Menſchheit" (H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forſchung[3], Leipzig 1914, 27).

bewegen können, eine ſo wichtige Epiſode gar nicht zu erwähnen, wo es ihm doch darauf ankam, zu erzählen, welche Wege ihn Gott damals geführt habe. Damit iſt aber noch nicht jeder Kern der Überlieferung ausgeſchloſſen. Wie er es liebte, die Kapellen und Wegkreuze der Umgegend zu beſuchen, um ſeine Andacht zu verrichten, ſo konnte er gelegentlich, z. B. bei Regen oder großer Hitze, ſich auch in eine Felſenhöhle zurückziehen. Daß aus einem ſolch vorübergehenden Verweilen in der Phantaſie der zweiten oder dritten Generation ſeiner Verehrer ein dauerndes Wohnen entſtand, iſt verſtändlich genug.

Bei einem andern Anlaß finden wir den Verfaſſer zu konſervativ und zu wenig kritiſch. Ignatius ſoll bei einem Beſuch in ſeiner Heimat im Jahre 1535 ſich in einer Predigt öffentlich eines nächtlichen Obſtdiebſtahls angeklagt, und da ein Unſchuldiger dafür habe leiden müſſen, dieſen um Verzeihung gebeten und reichlich entſchädigt haben. Gegen dieſe Erzählung, die Ribadeneira erſt der zweiten Auflage ſeines Buches mit der vorſichtigen Wendung fertur („man erzählt") eingefügt hat, während er 1572 noch nichts davon wußte, erheben ſich noch zahlreichere und ſchwerere Bedenken als gegen das Wohnen in der Grotte. Darum wird ſie auch von dem neueſten Biographen P. Aſtrain angefochten. Auf keinen Fall kann man den Knabenſtreich mit Böhmer in das Jahr 1515 verlegen, wo Inigo ſchon ein erwachſener Mann war. Wie wäre es auch denkbar, daß er erſt nach ſo vielen Jahren an die Pflicht des Schadenerſatzes gedacht haben ſollte? Alſo wäre ihm bei all ſeinen Skrupeln, Gewiſſenserforſchungen und Beichten der früheren Zeit dieſe Schuld nie eingefallen!

Als Geburtsjahr möchte der Verfaſſer 1491 feſthalten und befindet ſich damit in guter Geſellſchaft. Aber die Gründe, welche P. Kreiten (ſ. dieſe Zeitſchrift XLIII [1892] 93), P. Van Ortroy (Analecta Bolland. 1894, 305) und P. Tacchi-Venturi (Civiltà Catt. Juli 1900) für 1495 (genauer vielleicht 1494 oder 1495) geltend machen, wollen uns gewichtiger erſcheinen.

In der Überſchrift des Kapitels über die „ſittlichen und religiöſen Zuſtände Italiens" hieße es richtiger „Mißſtände", denn entſprechend dem näheren Zwecke der Schilderung, die große Reformbedürftigkeit des chriſtlichen Lebens zu zeigen, verweilt der Geſchichtſchreiber nur bei den Schattenſeiten. Das Gute, beſonders die vor und neben Ignatius einſetzenden und nicht immer erfolgloſen Gegenwirkungen ſind kaum angedeutet. Dadurch tritt die Bedeutung des jungen Ordens gewiß in ein doppelt vorteilhaftes Licht, aber die hiſtoriſche Gerechtigkeit leidet etwas darunter. Auch ſonſt iſt Böhmer in der Neigung, bloße Vermutungen als ausgemachte Tatſachen hinzuſtellen oder allgemeine Werturteile zu bilden, nicht vorſichtig genug, ſo wenn er ſagt: „Der Adel der romaniſchen Länder iſt zu allen Zeiten wegen ſeiner Sittenloſigkeit berüchtigt geweſen" (S. 11). So rund wird ſich eine konſtante größere Tugendhaftigkeit des germaniſchen, ſlaviſchen oder magyariſchen Adels ſchwer beweiſen laſſen, und wer ſoll den Leumund ein für allemal feſtſtellen?

In den Zugaben, „Exkurſen" und „Texten" fänden ſich ebenfalls noch Anläſſe zu Bemerkungen und Berichtigungen. Aus dem Umſtand, daß Maffei ſagt, das Buch, welches Ignaz in Loyola neben dem Leben Jeſu in die Hand bekam, habe

den Titel Flores Sanctorum getragen, darf man, wie Ribadeneira (Mon. Ign. Ser. 4, I 745) mahnt, nicht auf ein beſtimmtes Werk mit dem Titel Flos Sanctorum (die von Böhmer S. 302 beſchriebene „wilde Legende") ſchließen, da der Ausdruck Flos Sanctorum in Spanien der generelle Ausdruck für Heiligenlegende war.

Die Angaben über Ludolf von Sachſen und ſein Werk bedürfen ebenfalls der Ergänzung. So unbekannt, wie Böhmer meint, iſt übrigens die Vita Christi unter den Katholiken nicht, erſchienen doch abgeſehen von dem Augsburger Druck von 1729 noch im 19. Jahrhundert in Paris zwei neue Ausgaben[1].

Wir können nur wünſchen, daß die folgenden Bände der „Studien" dem erſten gleichwertig ausfallen; dann wird Prof. Böhmer neben Dr Stoeckius ſich rühmen können, die ſchimpfliche Stagnation, welche bisher über dieſem Felde der zünftigen Geſchichtſchreibung lagerte, heilſam aufgerüttelt zu haben.

Matthias Reichmann S. J.

L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation. Par ***Pierre Batiffol.*** Cinquième édition refondue et corrigée. 12⁰ (X u. 516) Paris 1913, Gabalda. *Fr.* 3.50

Ein ſchickſalreiches Buch. „Die erſte Auflage erſchien im April 1905. Die zweite folgte hundert Tage darauf ohne jede Veränderung; die dritte mit unweſentlichen Verbeſſerungen im April 1906 und war im September 1907 vergriffen. Die Stunde war kritiſch" (S. VII): durch Dekret der Indexkongregation vom 26. Juli 1907 (in den Acta Apostolicae Sedis erſt 1911, III 41 infolge eines Dekretes vom 2. Januar 1911 veröffentlicht) kam das Werk auf den Index der verbotenen Bücher. Von der vierten, gänzlich umgearbeiteten Auflage, deren Prüfung ſich der Heilige Stuhl vorbehalten hatte, wurden nur 50 numerierte Exemplare verwertet, und zwar nicht für den Buchhandel, ſondern nur für einige Theologen (S. IX). Das Dekret vom 8. Mai 1911 brachte dann das laudabiliter se subiecit, und 1913 bekam Batiffol von kompetenter Seite die Erlaubnis, eine neue Bearbeitung zu veröffentlichen: die vorliegende fünfte Auflage, datiert von Rom, 3. Juni 1913.

Die ganze Anlage der Neubearbeitung ſticht von der dritten Ausgabe weſentlich ab. Wie aber der Verfaſſer in der Vorrede (S. VIII) bemerkt, hatte er ſchon für die vierte Auflage die zu behandelnde Zeit auf die erſten Jahrhunderte bis zum Konzil von Epheſus beſchränkt, während er ſie früher bis auf Berengar ausdehnte.

Die frühere Anlage ſtand ganz unter dem Geſichtspunkt der Dogmenentwicklung, wie die folgenden Titel zeigen: L'Eucharistie dans le Nouveau Testament — Le réalisme au second siècle — Premières théories du réalisme — Élaboration de la notion de conversion — Conversion et transsubstantiation — Conclusions.

[1] Hülskamp, Literariſcher Handweiſer (1872) 100 394. Allgemeine deutſche Biographie, Art. Ludolf. Katholik 1876 II 87. Hurter, Nomenclator II 566. N. Paulus im Hiſtoriſchen Jahrbuch der Görresgeſellſchaft 1892, 1. Dazu erwähnt Zöckler (in Haucks Realencyklopädie IX 9) noch eine Brüſſeler Ausgabe von 1870, die man ſonſt nicht verzeichnet findet.

Nunmehr aber werden behandelt: I. Les origines, von Justinus über Ignatius von Antiochien usw. auf die Evangelien und die Paulusbriefe zurückschreitend; II. Le dogme eucharistique de saint Irénée à Eusèbe, von Irenäus über die Afrikaner und Alexandriner, Syrier und Kappadozier bis zu Eusebius voranschreitend; III. Le dogme eucharistique d'Eusèbe au concile d'Ephèse; auch in diesem Abschnitt werden die Eucharistiezeugnisse in chronologischer Vorwärtsbewegung behandelt: Serapion und die Alexandriner, St Ambros und der römische Kanon, Cyrill von Jerusalem und die Apostolischen Konstitutionen, die Kappadozier, Chrysostomus, Augustinus, Nestorius und Cyrill von Alexandrien. Im Épilogue wird die Harmonie zwischen der Lehre des Trienter Konzils und der Geschichte des eucharistischen Dogmas dargetan.

Die rückwärtsschreitende Methode, die im ersten Abschnitte befolgt wird, ist wissenschaftlich durchaus berechtigt. Den Anlaß, diesen Weg zu wählen, bot J. Révilles Buch Les origines de l'Eucharistie (Paris 1908): Schritt auf Schritt folgt hier Batiffol den Pfaden des Rationalisten, überall nachprüfend und rektifizierend — nicht bloß Réville, sondern auch die eigenen früheren Behauptungen (z. B. bei Ignatius von Antiochien). Sehr glücklich rechtfertigt Batiffol diese Methode S. 4, wo er gegenüber der banalen Phrase der Rationalisten, als hätte sich die Eucharistie in den christlichen Gemeinden spontan aus einem dunkeln, rätselhaften Gestus Christi entwickelt, bemerkt: „Wenn die Einheit der terminus ad quem der Entwicklung ist, dann sprechen alle historischen Wahrscheinlichkeitsgründe dafür, daß die Autorität einer klaren und bestimmten Einsetzung ihr terminus a quo ist. Eine spontane Entwicklung des Kultes hätte nach einem Jahrhundert nur zu einer allgemeinen Vielgestaltigkeit geführt anstatt zur Einheit der Handlung und Auffassung, die wir überall in der eucharistischen Liturgie entdecken."

Man wird nach den Hauptgründen für die Zensurierung der früheren Auflagen fragen. Offen und ehrlich gibt darauf Batiffol selber die Antwort (S. 500—508):

„Die von uns in den früheren Auflagen dieses Buches verteidigte These könnte so dargestellt werden:

Zwischen der Lehre des hl. Thomas, wonach die Transsubstantiation aus der Schrift beweisbar ist, und der Lehre des Duns Scotus, welcher das leugnet, kann man eine via media einführen, indem man sagt, daß die Transsubstantiation eingeschlossen (impliquée) ist in der realen Gegenwart, die ihrerseits durch die Schrift sicher bewiesen wird. Eingeschlossen in der realen Gegenwart, wie die Ursache in der Behauptung ihrer Wirkung eingeschlossen ist, hätte sich dann die Transsubstantiation aus dem Dogma der wirklichen Gegenwart, das sie enthielt, herausentwickelt, wäre nach und nach und in gleichem Schritt, wie die theologische Reflexion sich übte und fortschritt, ausdrücklich erkannt worden (se serait explicitée): die Transsubstantiation gehörte zum depositum fidei genau so wie das von der Konsubstantialität, oder das Dogma von der hypostatischen Union, oder das Dogma von den zwei Willen, mit dem Unterschiede, daß es sich ohne Kontroversen wenigstens bis zum 11. Jahrhundert entwickelt

hätte, ohne Konzilsdefinition bis zu jener des vierten Laterankonzils 1215 (S. 500).... Dieſe Theſe ... war die Hauptneuigkeit unſeres Buches, aber gerade dieſe Theſe war es auch, die den meiſt autoriſierten Richtern am wenigſten gefiel. Wir haben ihre Anſicht bekannt zu machen: Der Hiſtoriker mag das Recht haben, bei gewiſſen Schriftſtellern der erſten fünf Jahrhunderte Spuren von euchariſtiſchem Diphyſismus (das Zuſammenſein der Subſtanz Chriſti mit der Subſtanz des Brotes) aufzudecken; das iſt eine Tatſachenfrage, über die man frei diskutieren kann, die bei jedwedem Ergebnis die Lehre nicht kompromittierte. Gewiſſe Texte freilich forderten eine günſtigere Erklärung, als wie ich ſie vorgeſchlagen. Die Hauptſchwierigkeit, die mir gemacht wurde, war, daß das persuasum semper in Ecclesia Dei fuit des Trienter Konzils ſich wohl mit akzidentellen Ausnahmen vertrüge, nicht aber mit der Hypotheſe, daß die Lehre von der ſubſtantiellen Umwandlung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts implicite im Dogma von der realen Gegenwart eingeſchloſſen geweſen ſei. Wer von Überzeugung ſpricht, ſetzt in der Tat ein wahrgenommenes Objekt voraus. Man gab alſo zu, daß das Dogma von der Weſensverwandlung im Dogma von der wirklichen Gegenwart eingeſchloſſen war, aber man verlangte noch darüber hinaus, daß es explicite in der ganzen kirchlichen Tradition, die bis zu Jeſus beim Abendmahl zurückgeht, enthalten war" (S. 504 f). Batiffol habe die „Sache" zu ſehr mit dem „Ausdruck" vermengt und unterſtellt, als könne die „Sache" (d. h. in unſerem Falle der ausdrückliche Glaube an die ohne rationelle Analyſe klar erkannte Weſensverwandlung) vor deren Feſtlegung in klaren, auch für uns unzweideutigen Ausdrücken nicht vorhanden ſein (S. 506). Indem die Väter die Ausdrücke „umwandeln", „werden" uſw. gebrauchten, bezeichneten ſie damit jenen Wandlungsbegriff, den der Glaube ihnen bot: das Aufhören der Brotſubſtanz (S. 507). „Ich bin überzeugt (je me persuade)", ſo ſchließt Batiffol ſein Werk, „daß dieſer Gedanke ein beſſerer Ausdruck für das Leben des Dogmas iſt als jener, den ich vorgetragen, indem er ebenſo Rückſicht nimmt auf die wahrnehmbaren Tatſachen, dem Wortlaut des Trienter Konzils aber getreulicher entſpricht: Je m'y rallie sans peine" (S. 508).

Wir können uns über den kirchlichen Gehorſam des Verfaſſers nur freuen und feſtſtellen, daß darunter ſeine Wiſſenſchaftlichkeit nicht gelitten hat.

J. B. Umberg S. J.

Die Leidenswacht beim göttlichen Heilande. Betrachtungen von P. **Peter Gallwey** S. J. Aus dem Engliſchen der 15. Auflage überſetzt von **Antonie Freifrau v. Hertling.** 2 Bände. 8° (I: 766; II: 712) Regensburg 1914, Puſtet. Geb. in Leinw. *M* 12.80

Gallwey war 1820 in Irland geboren, ſeit 1836 Jeſuit, 50 Jahre tätig als Rektor und Provinzial in London, wo er 1906 ſtarb. „Beten und arbeiten war ſein Leben." Seine 1894 erſchienenen Watches of the Sacred Passion hatten bis 1908 fünfzehn Auflagen, die franzöſiſche Überſetzung mehrere neue Ausgaben. Die deutſche Überſetzung wird ſich ſicher viele Freunde erwerben, weil

ſchon der Name der Überſetzerin ſie empfiehlt, dieſe die Übertragung mit ebenſoviel Sorgfalt als Geſchick vollendete, bei aller Treue den Geiſt der deutſchen Sprache ganz zur Geltung kommen ließ. Betrachtungen im gewöhnlichen Sinne des Wortes oder Predigten gibt der Verfaſſer nicht, ſondern eingehende Erklärungen der einzelnen Worte der Evangelien über Chriſti Leiden. Sein erſter Teil behandelt die Zeit von der Auferweckung des Lazarus bis zum Gründonnerstage, der zweite Teil die vier „Nachtwachen" mit ihren Erlebniſſen vom letzten Abendmahle bis zum folgenden Morgen, der dritte Teil das Leiden am Karfreitage von 6 Uhr bis 3 Uhr, der vierte Teil die Ereigniſſe von 3 Uhr des Karfreitags bis zur Himmelfahrt. Ihre Teile werden gebildet durch viele Szenen, dieſe in Stationen, letztere wieder durch Buchſtaben in kleinere Teile zerlegt. So iſt alles recht überſichtlich und verſtändlich, doch weit entfernt von einer trockenen exegetiſchen Erklärung und ohne jede gelehrten Anmerkungen. Das Ganze dient in anſprechendem Vortrag zur Einführung in ein tieferes Verſtändnis des Leidens des Herrn und zur Anregung, ſeinem Beiſpiele zu folgen. Über die geſchichtlichen Perſonen, z. B. die Herodianer und Pilatus, ſind eingehende Nachrichten gegeben, die Schwierigkeiten, um die Berichte der einzelnen Evangeliſten in Einklang zu bringen, ſind angeführt und gelöſt, oft in neuer und eigenartiger Art. Häufig iſt ein oder das andere lateiniſche Wort, z. B. attendite, beim Anfang einer Anregung zur herzlichen Teilnahme an Chriſti Leiden geſtellt. Man lieſt gerne weiter ohne Ermüdung, weil man ſo viel Wechſel, Inhalt und Frömmigkeit findet. Der Schmerzensmutter iſt immer wieder mit kindlicher Liebe gedacht.

Stephan Beiſſel S. J.

La Pédagogie des Jésuites au XVIe siècle. Ses sources. Ses charactéristiques. Par Dr ***J.-B. Herman*** S. J. Recueil de Travaux publiés par les Membres des Conférences d'Histoire et Philosophie etc., 36me Fascicle. 8° (XVIII u. 336) Louvain, Bureaux du Recueil.

Die Geſellſchaft Jeſu war ihrer Idee nach kein Schulorden; ſo wenig, daß Ignatius ſogar nur fertig ausgebildete Leute aufnehmen wollte. Aber die raſche Ausbreitung heiſchte ſtarken Nachwuchs, die Not der Zeit wies den Seeleneifer auf die Jugend, bei der die Reform beginnen mußte. So ſah ſich der Stifter gezwungen, Kollegien für ſeine jungen Ordensbrüder zu gründen, bald auch Auswärtige zuzulaſſen, endlich in die Errichtung von Schulen für Externe allein zu willigen. Freund und Feind ſind ſich darin einig, daß die Tätigkeit des Ordens auf dieſem Gebiet eine tiefgreifende und erfolgreiche war. In der Beurteilung aber ſind wir noch weit von Einigkeit entfernt. Eingeroſtete Vorurteile ſpielen hier noch eine große Rolle. Es war deshalb ſicher eine dankenswerte Aufgabe, die Frage einer erneuten Unterſuchung zu unterziehen, zumal ſeit der gründlichen Arbeit von Duhr (1896) quellenmäßige Forſchungen, beſonders über die Geſchichte der ſpaniſchen, franzöſiſchen, italieniſchen, deutſchen, böhmiſchen Provinzen, viel neues Material zu Tage gefördert haben. Das Thema iſt freilich ſtark eingeſchränkt ſachlich

und zeitlich: nur die humaniſtiſchen Studien ſind berückſichtigt; das erziehliche Moment ſcheidet ſo gut wie ganz aus. Das letztere mag man bedauern. Aber ſchließlich iſt es Sache des Verfaſſers, ſich die Grenzen ſeiner Arbeit zu beſtimmen. Den zeitlichen Endpunkt bildet das Jahr 1599, die endgültige Redaktion der Ratio studiorum. Die Schrift zeigt große Vorzüge, ſcharfe und klare Dispoſition, große Beleſenheit, beſonnenes Urteil und führt in manchen Punkten zu neuen Auffaſſungen und Reſultaten. Der Hauptvorzug ſcheint uns auf methodiſchem Gebiet zu liegen. Hauptſächlich in der Quellenfrage wurde bisher zu viel Gewicht auf Ähnlichkeit und Unähnlichkeit des jeſuitiſchen Studienplanes gegenüber andern Plänen gelegt. Wer die moderne Religionsvergleichung auch nur oberflächlich kennt, weiß, welchen Mißbräuchen dieſe Vergleichungsmethode ausgeſetzt iſt, und verſteht es, wie ſie auch in der Frage der Jeſuitenpädagogik zu diametral entgegengeſetzten Reſultaten führen konnte. Mit Recht betont deshalb der Verfaſſer: Bei aller Hochſchätzung der inneren Gründe hat der Hiſtoriker zuerſt die Dokumente zu befragen, die in unſerer Sache ſo überaus reichlich vorhanden ſind.

Auf ein einleitendes Kapital, L'œuvre et les hommes (3—35), das über die wichtigſten Dokumente und die führenden Perſönlichkeiten orientiert, folgt der erſte Hauptteil, Les sources (39—158). Die Schwierigkeit der Arbeit leuchtet ein. Ein Studienplan gleicht einem kunſtvollen Gewebe, an dem die verſchiedenſten Faktoren, Vergangenheit und Gegenwart, nationale und perſönliche Eigenheiten, Gewohnheiten und Bedürfniſſe zuſammengewirkt haben; die einzelnen Fäden aus ihren hundertfachen Verſchlingungen herausnehmen, heißt faſt das Gewebe zerſtören. Aber es iſt notwendig. Und das *Reſultat*? Bei der Fixierung der Ratio studiorum hat den entſcheidenden Einfluß ausgeübt *Paris* und ſeine Methode; das Syſtem der Brüder vom gemeinſamen Leben, die geiſtigen Strömungen der Zeit, die eigenen Erfahrungen der Jeſuiten, die Theorien der alten Griechen und Römer haben da und dort manchen Beitrag geliefert, aber ſie ſind und bleiben nur Quellen zweiten Ranges. Man mag der Anſicht ſein, daß hierbei das Milieu, aus dem die hervorragendſten Praktiker und Theoretiker des jungen Ordens hervorgingen und in dem ſie wirkten (wir denken ſpeziell an die vielen Niederländer, Caniſius, Koſter, Buſäus, Peltan u. a.), nicht genügend gewürdigt ſei. Aber der Hauptſatz, die Präponderanz von Paris, iſt bewieſen. Was die älteſten Studienentwürfe und Studienpläne uns ſagen, weiſt immer auf Paris, bald allgemein, bald mit Rückſicht auf beſtimmte Gebräuche. Von dort die Einteilung in fünf Klaſſen, von dort ſelbſt die Namen der Klaſſen, von dort der Stundenplan: von dort die repetitioni, interrogationi, concertationi, compositioni, declamationi, et altri simili essercitii, wie der Entwurf für Meſſina ſagt: von dort die instauratio studiorum mit ihren Punktreden, die Promotionen. Neu iſt die Theſe, daß die *Brüder vom gemeinſamen Leben* keinen entſcheidenden, höchſtens einen ſekundären, lokalen (beſ. Köln) Einfluß geübt haben; aber auch ſie ſcheint mir bewieſen. Nicht nur wird in den Dokumenten nie von dieſem Einfluß geredet: im Gegenteile, jene Inſtitutionen, die man bisher als von den Brüdern übernommen bezeichnete, werden ausdrücklich auf Paris, Alcalá (Preisverteilung) ꝛc. zurückgeführt. Von einigen andern Punkten, wie körperliche Züchti-

gung, Weckung des Ehrgeizes, Überwachung der Schüler durch einen Mitſchüler, den öffentlichen Zenſor, weiſt der Verfaſſer nach, daß ſie nichts ſpezifiſch Jeſuitiſches, ſondern Katholiken und Proteſtanten jener Zeit gemeinſam waren. Kann übrigens das 20. Jahrhundert ſich rühmen, dieſe Probleme gelöſt zu haben? Charakteriſtiſch für die Jeſuiten, wie für den ganzen Humanismus iſt endlich die Tendenz, ihre Praxen aus den alten Theoretikern, beſonders Quintilian, zu rechtfertigen.

Aber iſt denn die Jeſuitenpädagogik ſo wenig original, daß ſie ſich reſtlos aus den genannten Quellen herleiten läßt? Darauf gibt der zweite Teil, Les caractéristiques, die Antwort (S. 161—314). Wir möchten nur wünſchen, daß recht viele Jeſuitenfeinde dieſe Partie gründlich ſtudierten. Es iſt unmöglich, im Rahmen einer kurzen Kritik auch nur einen Überblick zu geben über den Reichtum der hier gegebenen Gedanken und Anregungen. Es genüge, den Inhalt der neun Kapitel mit einem Schlagwort anzudeuten: äußere Charakteriſtik der Ratio studiorum; die Einheit des Unterrichtes; der Profeſſor; das Problem der humaniſtiſchen Studien; die eloquentia latina; die Theorien über das Studium der alten Sprachen; die Erklärung der Autoren; die praecepta (Grammatik, Rhetorik); die Kompoſitionen. Und ſollen wir einige beſondere Vorzüge des jeſuitiſchen Syſtems hervorheben, ſo ſind es der Geiſt jugendlicher Kraft und Begeiſterung, ſtraffe Geſchloſſenheit der Organiſation, wie des Unterrichts, ideelle Einheitlichkeit des Zieles. Die Vorwürfe aber, die gegen das Jeſuitenſyſtem erhoben werden, Vernachläſſigung der Mutterſprache und der Realien, weiſt der Verfaſſer mit Glück als großenteils unberechtigt zurück, und zeigt gegenüber der Anklage auf Formalismus ſiegreich, daß der Unterricht nach der Ratio studiorum ein reiches Maß von poſitivem Wiſſen vermittelt hat. Wenn er zum Schluß des fünften Kapitels dem ſel. Edmund Campion das Wort gibt zur Schilderung ſeiner Studien, ſo wirkt dieſer Bericht wie beißende Ironie gegen manche moderne Kritiker. Die Zuſtände, wie ſie nach dem Urteil Berufener in unſerem Bildungsweſen herrſchen, ſollten in der Kritik der Vorzeit beſcheiden machen. Das Erziehungsſyſtem der Jeſuiten, das hat der Verfaſſer klar bewieſen, kann ſich auch heute noch mit Ehren ſehen laſſen, und darum iſt ſein Werk eine wahre Ehrengabe zum Jubiläum der Geſellſchaft.

V. Hugger S. J.

Staatsbürgerliche Erziehung. Prinzipienfragen politiſcher Ethik und politiſcher Pädagogik. Von Prof. **Fr. W. Foerſter.** Zweite, vermehrte und umgearbeitete Auflage. 8° (VI u. 200) Leipzig u. Berlin 1914, Teubner. *M* 3.—; geb. *M* 3.60.

Dieſes neueſte Buch Fr. W. Foerſters, das eine völlige Umarbeitung eines im Jahre 1910 in der Gehe-Stiftung zu Dresden gehaltenen Vortrages iſt, nimmt unter den zahlreichen Schriften über die ſtaatsbürgerliche Erziehung durch Tiefe der Auffaſſung und Weite des Ausblickes eine hervorragende Stelle ein.

Freilich darf man das Buch nicht nach dem Maßſtab der bisherigen Literatur beurteilen: Dann könnte man nicht weniges anders wünſchen. Man würde namentlich finden, daß die ſtaatsbürgerliche Erziehung in der Auffaſſung, die ſie bislang

gefunden hat, gar ſehr zurücktritt, daß eigentlich nur der Untertitel uns Inhalt und Thema des Buches verrät. Daß man bei einem Werke, das erſtmals eine gründliche Unterſuchung unſeres geſamten ſtaatlichen Lebens nach ſeiner ethiſchen und pädagogiſchen Seite unternimmt, nicht jedes Reſultat des Verfaſſers zu unterſchreiben braucht, iſt klar. Aber es wäre kleinlich und töricht, ſich durch Einzelausſtellungen im Genuß des überaus anregenden Buches ſtören zu laſſen.

Methodiſch baut Foerſter ſeine Unterſuchung auf dem durchaus vernünftigen Grundſatz auf: der einzige Dienſt, den die Wiſſenſchaft der Praxis leiſten kann, beſteht darin, „daß wir das, was zu allen Zeiten die Kunſt erleuchteter Führer und Organiſatoren war, nun endlich einmal zu einer bewußt pſychologiſch, pädagogiſch und ſoziologiſch durchdachten Überzeugung erheben und von allgemeineren Wahrheiten aus tiefer begründen" (S. 23 f).

Unter dieſem Geſichtspunkt werden nun die konkreten Fragen des modernen Staatslebens geprüft: die Pflicht, den einzelnen zu einem Organiſator ſtaatlicher Kultur zu erziehen, die Aufgaben der Staatsleitung in Heimat und Kolonien, die verſchiedenen Richtungen der Staatsdisziplin und ihre Handhabung durch die Staatsdiener, die rechte Behandlung der Grenzbevölkerung uſw. Überall weiß Foerſter eine Fülle intereſſanteſter Beobachtungen des wirklichen Lebens zu bieten. Lehrreich ſind die Ausführungen über die Methoden und Stufen der ſtaatsbürgerlichen Erziehung. Foerſter ſetzt ſich gründlich mit allen modernen Vorſchlägen auseinander, von Kerſchenſteiners Arbeitsgemeinſchaft bis zum self-government und dem Patronatsweſen. Die Grundlage aller ſtaatsbürgerlichen Erziehung iſt ihm die Heranbildung zur ſozialen Verantwortlichkeit, die er als wahres Verantwortlichſein für andere und deren wahres Wohl faßt. Er unterſucht das Verhältnis von ſozialer und individualer Erziehung, von ſtaatsbürgerlicher Erziehung und ſtaatsbürgerlicher Belehrung, damit aus dem Unterricht nicht eine „ſtaatsbürgerliche Anödung" werde. Er müht ſich um ausreichende Begründung unſerer ſtaatlichen Kultur, prüft die großen Errungenſchaften unſerer ſozialen Arbeit und muß trotz aller Anerkennung ein bedeutendes Defizit feſtſtellen, weil die tiefſte Inſpiration fehlt: die Durchdringung der ganzen Kultur mit chriſtlichem Geiſt.

Foerſters Buch bedeutet in mehr als einem Punkte eine Rückkehr zur traditionellen Pädagogik, der Pädagogik der media via, die ſich von allen Extremen und Einſeitigkeiten fernhält.

Beſonders klar tritt das in der Erörterung der Disziplinfrage hervor. Man hat früher vielfach gemeint, Foerſter ſuche ſeine Pädagogik ganz auf ehrenvolle Behandlung des Zöglings und auf Güte aufzubauen. Jeder Erzieher weiß, daß eine ſolche Behandlungsweiſe eine lebensfremde und optimiſtiſche Anſicht von der jugendlichen Seele vorausſetzt. Foerſter ſagt jetzt ſelbſt, daß „gefährlicher und irregeleiteter Optimismus dort emporwuchert, wo die durch die Religion vermittelte — und durch ſie allein erträgliche — realiſtiſche Grundanſicht von der menſchlichen Natur nicht allen Einwirkungen zu Grunde liegt". Die Parole muß lauten: Autorität und Caritas. Und zwar iſt das Ausſchlaggebende die Autorität. „Die Menſchen wollen im Grunde gerne gehorchen, ja noch nie war das

Bedürfnis nach echter Führung ſo groß wie in dem modernen Chaos entfeſſelter Kräfte" (S. 29). „So notwendig das humane Element zur Ergänzung des Willenselementes iſt, ſo ſchädlich muß es wirken, wenn es einſeitig in den Vordergrund tritt" (S. 31). „Da muß man wahrlich ſagen: Lieber noch Disziplin ohne Güte, als Güte ohne Disziplin." „Die fundamentale Kunſt der Autoritätsführung beruht alſo darin, daß man fähig wird, ... die abſolute Nachachtung des Befehls zu erzwingen" (S. 32). Zu dieſer „Willensſtärke und Willensdisziplin" muß dann freilich die „ſoziale Kultur" treten, „die Fähigkeit, ſich in den Seelenzuſtand des Gehorchenden hineinzuverſetzen und ein unnachgiebiges Kommando mit der Schonung des Ehrgefühls zu vereinigen" (S. 31). Denn Erziehung iſt „nicht bloß Autorität und Leitung, nicht bloß Bevormundung, ſondern vor allem Hilfe zur Selbſttätigkeit und Selbſtverantwortlichkeit" (S. 74).

Damit wird ſchon ein zweiter pädagogiſch ſehr fruchtbarer Gedanke des Buches berührt. Man kann, ſagt Foerſter, die moderne Kulturlage definieren: „Die Reize von außen ſind ins Ungemeſſene gewachſen, die inneren Widerſtände ſind ebenſo rapide zurückgegangen" (S. 124). Die Hauptaufgabe aller Erziehung iſt alſo die innere ſittliche Kräftigung des einzelnen gegenüber allen äußeren Einflüſſen oder die Bildung des Gewiſſens. Das iſt aber für die ſtaatsbürgerliche Erziehung um ſo wichtiger, als die ſtaatliche Kultur, die jeder Bürger mitſchaffen ſoll, „eine Einheit von Gegenſätzen in Bezug auf vitale Lebensintereſſen und Überzeugungen" iſt (S. 94). Das ſetzt eine abſolute Feſtigkeit der eigenen Überzeugung voraus, eine ebenſo große Fertigkeit zum „Nein ſagen" allen unberechtigten Forderungen gegenüber, wie zum „Ja ſagen" zu allem, was das Staatswohl an kooperativer Arbeit fordern kann. Anderſeits wird ein ebenſo ausgeprägter Gerechtigkeitsſinn verlangt, eine ſo vollkommene Selbſtloſigkeit, daß alle gerechten Anſprüche des Gegners, alles Große und Gute an ſeiner Auffaſſung anerkannt, daß dies Gute zum Ausgangspunkt der Verſtändigung wird, daß die ganze Kraft, die von Gegenſätzen wie von treibenden und ſchaffenden Prinzipien ausgeht, zur vollen Geltung kommt. Alſo nicht Verwiſchung der Gegenſätze auf Koſten der eigenen Überzeugung, ſondern deren rechte, pädagogiſche Behandlung. Darum iſt nichts für die ſtaatsbürgerliche Erziehung von ſo entſcheidender Bedeutung wie die „Organiſation der eigenen Seele". Es iſt dasſelbe mit neuem Namen, was man früher Aszeſe nannte. Und dieſe Forderung ergeht vorab an die leitenden Kreiſe, damit ſie wirklich „Pädagogen", Volkserzieher, werden.

Foerſter iſt ein viel zu realer Pſycholog, als daß er abſtrakte Ideen für hinreichend hielte, ſolche gewaltige Seelenarbeit zu motivieren. „Es iſt ... eine ſchwere Illuſion, die aus mangelnder Kenntnis der menſchlichen Natur entſpringt, wenn man glaubt, ... eine wirklich tiefgewurzelte ſtaatsbürgerliche Gewiſſenhaftigkeit auf bloßes politiſches Bewußtſein, auf die angeborenen guten Neigungen des Menſchen und deren ſozialethiſche Anfeuerung begründen zu können." „Eine ſtaatsbürgerliche Erziehung ohne die Weihe und das Fundament der religiöſen Kultur ſteht in der Luft, iſt ein Sport für unbeſchäftigte Köpfe, eine Illuſion, ein Traum ohne politiſche Kraft" (S. 197). „Wer überhaupt noch Sinn für das Konkrete hat, der kann ſich in dieſe Zielfrage (der ſozialen, ſtaatlichen Arbeit)

nicht vertiefen, ohne auf die chriſtliche Religion zu treffen. Gegenüber all den blaſſen Abſtraktionen, die ſich an ihre Stelle ſetzen wollen, lechzt man wahrhaft nach dem verbum caro factum est" (S. 183). Von hier geht ein Licht aus, das alles Dunkel erhellt, und Kraft, die alle Schwachheit ſtählt. „Einen andern Grund kann niemand legen, als der gelegt iſt, Jeſus Chriſtus" (S. 183).

Leider iſt das Chriſtentum, wie es Foerſter als Kulturfaktor fordert, ebenſowenig konkret wie der abſtrakte Staatsgedanke. Es iſt daher pädagogiſch ebenſo unzureichend wie alle „blaſſen Abſtraktionen". Unſer Sinn fürs Konkrete in der Pädagogik verlangt eine ganz konkrete Antwort. Die Religionsform leiſtet auch für ſtaatsbürgerliche Erziehung das Wertvollſte, die uns Chriſtus am konkreteſten zeigt, die aus ſeiner Lehre alle Konſequenzen zieht, die in jahrhundertelanger Geſchichte gezeigt hat, was ſie an ſozialer Arbeit zu leiſten vermag, die in ihren beſten Söhnen und Töchtern wahre Ideale der inneren Feſtigkeit und des tiefſten Verſtehens beſitzt, die auch heute das Omnia instaurare in Christo ſo praktiſch und konkret wie möglich faßt — die katholiſche Kirche.

Joſeph Schröteler S. J.

Fünfzig Jahre Kartellverband (1863—1913). Feſtſchrift zum goldenen Jubiläum des Verbandes der katholiſchen Studentenvereine Deutſchlands. Von Dr **Hermann Cardauns.** Lex.-8° (252) Kempten und München 1913, Köſel. *M* 3.50; geb. *M* 4.50

Es war ein glücklicher Gedanke, den ſchon ſeit Jahrzehnten gehegten Plan einer Verbandsgeſchichte im Jubiläumsjahre Hermann Cardauns anzuvertrauen, der außer den Eigenſchaften eines Hiſtorikers von Beruf und Publiziſten noch den Vorzug hat, an der Wiege des Verbandes geſtanden zu haben und vieles aus perſönlichen Erinnerungen und Verbindungen hineinflechten zu können, was für die Darſtellung wertvoll iſt. Die Quellen zu der Arbeit bildeten die offiziellen Druckſachen des Verbandes, die teils gedruckten, teils handſchriftlichen Geſchichten einzelner Vereine, die übrigens nach Gehalt und Umfang ſehr verſchieden waren, und private Korreſpondenzen und Mitteilungen. Aus dieſem teilweiſe recht lückenhaften Material hat der Verfaſſer in kurzer Friſt — die Schrift ſollte zum Jubiläum vorliegen — die Verbandsgeſchichte geſchaffen, wobei ihn folgende Grundſätze leiteten: „Verzicht auf den Kleinkram, Hervorhebung des mehr oder weniger Weſentlichen und Dauernden, ſcharfe Betonung der Grundſätze, auf denen unſer Verband beruht, ehrendes Gedächtnis derjenigen, welche ſie als Studenten und ſpäter im Berufs- und öffentlichen Leben verkörpert haben; wo es nötig war, auch ein offenes Wort über ihre Vernachläſſigung."

Mit Freude lieſt man von dem Idealismus der Gründer der erſten Vereine, die trotz harter Anfeindung von außen und trotz der Indolenz in den eigenen Reihen von dem verdienſtvollen Beginnen nicht abließen. Noch heute wirkt begeiſternd das friſche Auftreten des damaligen stud. phil. Georg Frhrn v. Hertling, der durch ſeine Rede auf der Frankfurter Generalverſammlung (1863) die jungen Korporationen in das öffentliche katholiſche Leben einführte und den Grund

zum Verbande legte. Die schon früh auftretenden Schwierigkeiten im Innern des Verbandes, die unerquicklichen Vorgänge auf der Trierer Generalversammlung (1865), die schließlich zu einer Trennung der farbentragenden Verbindungen (C. V.) und der nicht farbentragenden Vereine (K. V.) führten, werden vom Verfasser kurz und mit vornehmer Objektivität geschildert. Der französische Krieg brachte wohl einige Störungen und Unterbrechungen für das Vereinsleben in mancher Universitätsstadt, wirkte aber im übrigen eher fördernd als hemmend auf die Entwicklung. Sehr schlimm wurden für den Verband die altkatholischen Wirren, in die mehrere Vereine tief verwickelt wurden. Ein Verein mußte infolge der inkorrekten Haltung der Mehrheit aufgelöst werden, andere kamen haarscharf an diesem Verhängnis vorbei, fast überall brodelte und gärte es, es fehlte aber auch nicht an herrlichen Beispielen musterhafter katholischer Treue. Auch diese schwere Krise ward überwunden, und nun folgte eine Zeit kräftiger Aufwärtsbewegung. Der Kulturkampf und die energische Stimmung bei den Katholiken trugen entschieden bei zu verschiedenen Neugründungen in den siebziger Jahren, so daß sogar hie und da die Ansicht entstehen konnte, die katholischen Studentenkorporationen seien eine Frucht des Kulturkampfes. Der dann einsetzende ungeahnte Aufschwung der Frequenz der Universitäten, die rasche Entwicklung der Handels- und technischen Hochschulen ermöglichten Neugründungen bis in die neueste Zeit. Dazu kam die Teilung alter allzu groß gewordener Vereine. Hier und da führten allerdings auch Spaltungen im Inneren zur Teilung. Jetzt sind im Verbande 51 Vereine mit rund 2000 Mitgliedern, wozu noch etwa 6700 Alte Herren kommen.

Das rasche Anwachsen der Vereine machte einen immer sorgfältigeren Ausbau der Verbandsorganisation notwendig, die den Zusammenschluß der Vereine auf föderalistischer Grundlage darstellt. Namentlich in den letzten Jahren ist die Verfassungsfrage in Kreisen der Aktiven wie Alten Herren vielfach erörtert worden und hat schließlich ihre Lösung in der neuen Verbandsverfassung gefunden, die von der Generalversammlung 1913 angenommen wurde.

Wichtiger als die glänzende äußere Entwicklung des Verbandes ist seine innere Geschichte, die sich in der Betätigung der drei grundlegenden Prinzipien: Religion, Wissenschaft, Freundschaft abspielt. Da ist zunächst erfreulich viel zu berichten von dem mutvollen Bekenntnis ihres katholischen Charakters, das die Vereine bei den verschiedensten Gelegenheiten abgelegt haben. Zudem haben sich die Studentenvereine als wichtige Pflanzschulen für das katholische Vereinswesen überhaupt erwiesen, wofür in der Geschichte des Bonifatiusvereins, der Marianischen Kongregationen, des Vinzenzvereins, der Görresgesellschaft viele Belege zu finden sind. Vor allem ist nicht zu vergessen, daß die Vereinszugehörigkeit für manchen Studenten eine stille Mahnung zu treuer religiöser Pflichterfüllung war. Vernachlässigungen und Entgleisungen in einzelnen Vereinen sind in den 50 Jahren nicht ausgeblieben. Aber es ist eine Freude zu sehen, wie die höchste Instanz des Verbandes, die Generalversammlung, bei der Entscheidung derartiger Fälle einen durchaus korrekten katholischen Standpunkt einnahm. Bedenkliche Erscheinungen auf sittlichem Gebiete hatten stets gewissenhafte Untersuchungen, scharfe Rügen und härtere Strafen seitens der Generalversammlung zur Folge. „Die strenge Be-

urteilung, welche ſolche Vorkommniſſe bei den Organen des Verbandes gefunden haben und die programmatiſchen Kundgebungen des Verbandes aus den letzten Jahren bieten die Gewähr, daß der K. V. weit davon entfernt iſt, ſeine religiöſe und ſittliche Grundlage preiszugeben oder auch nur erſchüttern zu laſſen. Er iſt begründet worden und hat ein halbes Jahrhundert beſtanden als katholiſcher Verband. Auch der entſchloſſenſte Gegner der Beſtrebungen, das Konfeſſionsprinzip auf alle erdenklichen Vereinigungen auszudehnen, kann und muß es hier unnachſichtlich feſthalten. Es iſt unſere raison d'être; mit ihm wird unſer Verband ſegensreich zu wirken fortfahren oder er wird fallen. Gottlob beſteht heute kein Anlaß zu der Befürchtung, daß er es fallen laſſen und dann, mangels Exiſtenzberechtigung, ſelbſt fallen wird" (S. 165).

Die Förderung der Wiſſenſchaft innerhalb der Vereine iſt gegenüber den alten Zeiten zurückgegangen. Anderſeits hat die überaus eifrige Pflege geſelliger Freundſchaft mancherorts zu prunkvollem Auftreten und zu übertriebenen Forderungen an die pekuniäre Leiſtungsfähigkeit der Mitglieder geführt. Der Verfaſſer ſpricht zu dieſen Punkten manch ernſtes Wort. Aber wegen der liebenswürdigen Form, in die er ſeine „Theſen" kleidet, wird man ſie im Verbande nirgends als läſtige Moralpauke empfinden, ſondern als wohlmeinenden Rat eines aufrichtigen alten Freundes zu würdigen wiſſen.

Sehr bezeichnend für die Stellung des Verbandes iſt, daß drei Kapitel allein über Anfeindungen geſchrieben werden konnten. Sie enthalten ein glänzendes Lob für den Verband, der um ſeines katholiſchen Bekenntniſſes willen bald hier bald da harten Kämpfen gegen unduldſame Univerſitätsbehörden und Kommilitonen ausgeſetzt war. In dieſer Kampfgeſchichte iſt aber auch der beſte Beweis für die Notwendigkeit katholiſcher Korporationen erbracht, die durch zähes Zuſammenhalten auch auf dem ſchwierigen Terrain akademiſcher Freiheit der Entfaltung katholiſchen Lebens eine Stelle erobert haben.

Wer lediglich mit dem Maßſtabe des hiſtoriſchen Kritikers an dieſe Verbandsgeſchichte herangeht, wird vielleicht manches vermiſſen, manches entbehren wollen. Wer aber den Verband und ſein Leben und die Pſyche der Studenten kennt, wird dem Verfaſſer recht geben, daß er die Geſchichte ſo und nicht anders geſchrieben hat. Er wird ihm dankbar ſein für die großzügige Zuſammenfaſſung des Materials unter den für das Verbandsleben maßgebenden Geſichtspunkten, für den angenehmen journaliſtiſchen Stil, nicht am wenigſten auch für die eingeflochtenen perſönlichen Erinnerungen und Plaudereien, welche die geſchichtlichen Ereigniſſe von neuen intereſſanten Seiten beleuchten. Der Verfaſſer hat — das glauben wir mit Beſtimmtheit ſagen zu dürfen — erreicht, was ſein ſehnlichſter Wunſch bei der Arbeit war: die Verbandsgeſchichte wird nicht als offizielle trockene Chronik in einer Ecke des Bibliothekzimmers ſchlummern, ſie wird geleſen werden, von den Alten wie von den Jungen, ſie wird ein lebendiger Quell ſein, aus dem alle ſchöpfen, Männer mit grauen Haaren und lockige Jünglinge, auch ſolche, die erſt kommen werden, wenn uns die Erde deckt, ein Denkmal der Vergangenheit, aus dem auch Stimmen in die Zukunft hineintönen.

Heinrich Koch S. J.

Wohlfahrtspflege und Caritas im Deutſchen Reich, Deutſch-Öſterreich, der Schweiz und Luxemburg. Von Dr theol. **Wilhelm Lieſe.** 8° (XVI u. 478) M.-Gladbach 1914, Volksvereinsverlag. *M* 6.50; geb. *M* 7.50

Es war vor fünf Jahren, als die katholiſche Liebestätigkeit mit dem Werke „Die katholiſche Caritas und ihre Gegner" ſeit langer Zeit erſtmals wieder eine bedeutendere literariſche Leiſtung gezeitigt hatte. Franz Schaub hatte dort namentlich die Grundſätze gerade der katholiſchen Caritas dargeſtellt und durch die Darſtellung wirkſam verteidigt. Bei vielen wurde ſchon damals der Wunſch laut, neben dem trefflichen Buch der Theorie auch recht bald ein Handbuch für die Praxis zu beſitzen. Heute liegt es vor; es iſt unſer „Lieſe". Eine ſchmerzliche Lücke in der katholiſchen Literatur iſt damit ausgefüllt. Freilich, es war auch die Zeit für ein zuſammenfaſſendes Werk über die Caritasarbeit der deutſchen Katholiken erſt jetzt ſo recht gekommen. Denn erſt mußte dies Arbeiten einigermaßen feſte und klare Formen erhalten, ſich auf den verſchiedenen Gebieten entfalten. Wenn man ſich den heutigen Stand der Caritas vergegenwärtigt, ſo wie er auch im vorliegenden Buche ſelbſt zu Tage tritt, ſo wird man dem Verfaſſer gerne das Zeugnis ausſtellen, daß er die rechte Stunde erfaßt hat. Jetzt können wir faſt überall eigene Arbeit, Organiſation und ſelbſt Erfahrung aufweiſen; es gilt in der nächſten Zeit vor allem das Begonnene weiter auszubauen. Hierzu aber, um die Kräfte zu wecken, zu ſchulen, zu verteilen, iſt in Lieſes „Wohlfahrtspflege und Caritas" treffliches, ja unentbehrliches Rüſtzeug geboten.

Wer Seite um Seite durchblättert, erſtaunt ob der Fülle von Material, das hier zuſammengetragen iſt. Im Schlußteil, der faſt 7000 Orte mit ihren Anſtalten regiſtriert, wächſt dieſe Fülle faſt ins Unbegrenzte. Wahren Benediktinerfleiß haben ſchon andere dieſe Arbeitsleiſtung genannt. Was wir aber noch mehr begrüßen, das iſt die planmäßige, klare Verarbeitung des gewaltigen Stoffes. Wir haben es hier nicht mit dem Abdruck einer vom Zufall zuſammengewehten Regiſtratur zu tun. Sorgfältig ſind die einzelnen Teile gegeneinander abgewogen. Inhalt und Form zeigen jene harmoniſche Ausgeſtaltung, die dem Kunſtwerk eigen iſt.

Einige Trachtenbilder ſind dem Text vorausgeſchickt. Es ſind die Trachten der Ordensleute, der Brüder und Schweſtern im Dienſte der Caritas. Man könnte wohl auch ſagen, es iſt die Tracht der katholiſchen Caritas überhaupt. Iſt ſie doch auch ganz umkleidet von der Sphäre des Außerweltlichen, Überirdiſchen. Es gereicht dieſem Caritasbuch zu beſonderem Vorzug, daß es verſtanden hat, dieſem hohen Caritasgeiſt in treuer, ſchlichter Art allerwegen Ausdruck zu geben.

Lieſe hat es ſich zur Aufgabe gemacht, das freie Liebeswirken in den Landen deutſcher Zunge vorab unter der katholiſchen Bevölkerung zu ſchildern. Das hindert ihn aber nicht, auch der Arbeit anderer eingehend und weitherzig zu gedenken. Innere Miſſion, Humanität und Heilsarmee finden ihre Vertreter.

Dagegen liegt es in der Eigenart des Caritasbuches, die öffentliche Tätigkeit von Staat und Gemeinde nur zu ſtreifen, ſoweit das Verſtändnis es in den Grenzgebieten forderte. Um ſo tiefer greift Lieſe dann wieder in das weite Gebiet der Volkspflege, namentlich der ſozialen Standespflege hinein. Er will ja vor allem die Arbeitsgebiete freier Tätigkeit aufweiſen. Eine ſtrenge Scheidung iſt hier tatſächlich auch undurchführbar. Ehe wir einen Überblick über den reichen Inhalt bieten, muß nochmals hervorgehoben werden, daß für die großen theoretiſchen Grundfragen, wie z. B. die Berechtigung der Fürſorge überhaupt, das Verhältnis der privaten Fürſorge zur öffentlichen, der Verfaſſer ſelbſt ausdrücklich auf die im gleichen Verlag erſchienene Schrift von Schaub verweiſt. Hier wird nur zu den einzelnen praktiſchen Teilproblemen Stellung genommen. Das Urteil des Verfaſſers iſt ſtets ſehr maßvoll und beſonnen, ab und zu wohl allzu zurückhaltend.

Den Eingang des Werkes bildet ein Blick über die Jahrhunderte chriſtlicher Caritasgeſchichte bis hinab zur jüngſten Vergangenheit. In einzelnen Lebensbildern dargeſtellt, tritt ſo ſchon in der Geſchichte die große Bedeutung des Einzelnen für die Fürſorge hervor. Eine tiefergehende, zuſammenhängende Darſtellung hätte der heutige Stand geſchichtlicher Caritasforſchung auch kaum erlaubt. Vergangenheit und Gegenwart bindet die Schilderung der tätigen Kräfte. Der reiche Kranz der religiöſen Genoſſenſchaften überraſcht ſelbſt den Kundigen durch ſeine Fülle. Aber auch die verſchiedenen Richtungen und Beſtrebungen des Tages und anderer Lager, nicht minder die großen Zentralen werden gewürdigt. Im zweiten Hauptteil wird zunächſt der Kinder- und Jugendſchutz beſprochen unter Einbeziehung der ſog. Jugendpflege. Nun folgt das ureigenſte Gebiet der Caritas, die Armen- und Krankenpflege. Hier ſcheint uns der Verfaſſer ſein Beſtes gegeben zu haben. Mit vollem Recht bleibt er indes bei der Fürſorge für den Leib nicht ſtehen, ſondern zieht auch das weite Gebiet der caritativen Seelſorge in den Rahmen der Abhandlung. Da harren ja nicht nur die Fragen der Volksbildung noch vielfach der Löſung. Weit dringender noch iſt die wirklich ſeeliſche Not ſo vieler Großſtadtmenſchen unſerer Tage. Und weit darüber hinaus in die fernſten Fernen blickend erinnert Lieſe daran, daß es auch eine Caritaspflicht iſt, der armen Heidenſeelen ſich zu erbarmen. Der dritte Teil des Buches iſt betitelt: Caritativ-ſoziale Statiſtik und Topographie. Der Verfaſſer betont ſelbſt, daß nicht ſo ſehr abſolute Vollſtändigkeit hier beabſichtigt war, ſondern vielmehr „ein möglichſt getreues Geſamtbild von der gewaltigen caritativen Arbeit der katholiſchen Kirche in deutſchen Landen". Aber nichtsdeſtoweniger findet hier der Caritasarbeiter eine ungemein reiche Fundgrube zuverläſſiger, hochwillkommener Auskunft.

Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß auch dies ſchöne Werk, das Sachkenntnis, Fleiß und warme Liebe ſchrieben, noch der Vervollkommnung fähig und hier und dort einer kleinen Berichtigung bedürftig iſt. Wir wünſchen nur dem Verfaſſer von ganzem Herzen, daß ſein Werk das Wachstum unſerer Caritas in ſtets neuer Folge begleiten und vor allem reich befruchten möge.

Conſtantin Noppel S. J.

Johann Jacob Chriſtoph von Grimmelshauſen und ſeine Zeit. Von **Artur Bechtold.** Mit 9 Tafeln und 10 Textabbildungen. 8° (IV u. 260) Heidelberg 1914, Winter. *M* 8.—

Seit einigen Jahren ſcheint die Forſchung über den berühmteſten deutſchen Romandichter des 17. Jahrhunderts reger und allſeitiger eingeſetzt zu haben. Drei Namen verdienen dabei beſondere Erwähnung: der Holländer J. H. Scholte mit einem Band „Probleme der Grimmelshauſenforſchung“ (Groningen 1912), dem noch ein zweiter Band folgen ſoll, dann Dr Hubert Rauſſe als Verfaſſer kleinerer Beiträge in verſchiedenen Zeitſchriften und zuletzt A. Bechtold. Auch er hat mehrere Einzelſtudien gelegentlich veröffentlicht, und es wurde ihm vor zwei Jahren der Wunſch ausgeſprochen, „er möge ſich entſchließen, ſein geſamtes Material zu einer grundlegenden biographiſchen Darſtellung dieſes größten deutſchen Dichters des 17. Jahrhunderts zu bearbeiten“. Die Erfüllung des Wunſches liegt jetzt vor. Das wiſſenſchaftliche Buch ſetzt aber, um vollſtändig gewürdigt zu werden, nicht nur eine genaue Vertrautheit mit Grimmelshauſens Schriften voraus, ſondern auch eine ziemliche Kenntnis der umfangreichen einſchlägigen Literatur. Aus allen möglichen Archiven und nur irgend erreichbaren Zeitberichten wird gewiſſenhaft zuſammengetragen, was zum beſſeren Verſtändnis von Grimmelshauſens Leben und Wirken dienen kann. Sonach braucht ein zukünftiger Biograph dieſes einzigartigen Romandichters nicht mehr das beſchämende Bekenntnis abzulegen, womit Bobertag in der bekannten Kürſchner-Ausgabe die Einleitung zu Grimmelshauſens Werken beginnt, „die Biographie des Dichters habe es mit denen anderer großer Männer gemein, daß ſie mit einem Geſtändnis des Nichtwiſſens beginnen müſſe“. Doch iſt es nicht gut möglich, in einer kurzen Beſprechung alle biographiſchen und literariſchen Beziehungen aufzuzeichnen, die aus dem reichen Quellenmaterial ſich ergeben. Auch haben die meiſten Angaben eine ausſchließlich fachwiſſenſchaftliche Bedeutung. Die allgemeine Teilnahme wendet ſich hauptſächlich zwei Fragen zu: der nach dem Religionsbekenntnis Grimmelshauſens und der nach der Entſtehung ſeiner Bücher, vor allem des „Simpliciſſimus“.

Es lohnt ſich kaum der Mühe, hier die Unterſuchungen über Grimmelshauſens „Konfeſſion“ bis auf Scholte zuſammenzuſtellen. Glücklicherweiſe brauchen die Freunde des Dichters nun nicht mehr von weiteren Forſchungen Scholtes zu erwarten, „daß auch dieſe Frage einſt ihre richtige Löſung finden werde“, wie Dr H. Rauſſe in einer Beſprechung vertrauensvoll hoffte. Bechtold kennt die Ausführungen Scholtes mit dem weniger günſtigen Ergebnis, daß „in der Frage nach der Religion des Dichters das letzte Wort noch nicht geſprochen ſei“, und in einer kurzen Zeitſchriften-Bemerkung weiſt er auf verſchiedene Einträge in katholiſchen Kirchenbüchern hin, die „eine faſt lückenloſe Beweiskette“ für den Übertritt Grimmelshauſens zur katholiſchen Kirche bilden. Dieſe Urkunden finden ſich in dem Buche Bechtolds alle aufgeführt; allerdings fehlt die unmittelbare Urkunde über den Vollzug des Religionswechſels, und der Verfaſſer bezweifelt, ob ſie je aufgefunden werde. Seine Vermutung, Grimmelshauſens Übertritt ſei im Kloſter Einſiedeln erfolgt, kann er zwar urkundlich nicht erwahren, weiß ſie aber doch

in etwa glaubwürdig zu machen. Das Endergebnis ſeiner Mitteilungen faßt Bechtold kurz alſo zuſammen: „Da Grimmelshauſen als Sohn eines Bürgers der Reichsſtadt Gelnhauſen, in der nur der lutheriſche Glaube zugelaſſen wurde, lutheriſch aufgezogen worden war, ſo muß er übergetreten ſein; die Zeit ſeines Übertrittes iſt ſpäteſtens in das Jahr 1649, kurz vor ſeiner Heirat, wahrſcheinlich aber einige Jahre früher zu ſetzen; auch die Bekehrung des Simpliciſſimus fällt ja in deſſen Jünglingsjahre. Jedenfalls war Grimmelshauſen bereits katholiſch, als er ſeine literariſche Laufbahn begann."

Die beiden letzten Bemerkungen leiten wie von ſelbſt zu der andern Frage über, wie Grimmelshauſen ſeine Werke, beſonders den genialen, leider derb ſinnlichen Simpliciſſimus verfaßt hat. Der Altmeiſter Goethe hatte bekanntlich den Titel von „Dichtung und Wahrheit" erſt in umgeſtellter Wortfolge geſchrieben, dann mit Abſicht geändert; die Schlußfolgerung daraus iſt ſelbſtverſtändlich. Liegt die Wirklichkeit bei Grimmelshauſen ähnlich, daß die Dichtung das Erlebte überwiegt? Auf eine dritte Quelle, die Bechtold in zwei ausgiebigen Aufſätzen im „Euphorion" (XIX. Bd, 1912) aufgedeckt hat, verweiſt er in ſeinem Buche nur gelegentlich: die Lektüre. Eine Zuſammenſtellung der Beobachtungen Bechtolds gibt den gewünſchten Aufſchluß.

„Für Grimmelshauſen ſind die Jahre, die er in Offenburg verbrachte (1639 bis etwa 1651), die Zeit ſeiner Bildung und Entwicklung und, wenn wir ſeiner Angabe Glauben ſchenken dürfen, auch die ſeiner ſchriftſtelleriſchen Anfänge geweſen. Den für alle Eindrücke des bunten Lebens um ihn her empfänglichen Sinn hatte er mitgebracht; auf die richtige Bahn iſt er gekommen, als der Kommandant von Offenburg ihn in ſeine Schreibſtube nahm und ihm den Federkiel in die Hand drückte. Die Beherrſchung der Sprache, den gewandten, von allen Büchern der Zeit ſo ſehr abſtechenden Stil verdankt Grimmelshauſen der Kanzlei des Offenburger Oberſten. Hans Reinhard hat, ohne es zu wiſſen, uns den größten Dichter des Jahrhunderts geſchenkt" (S. 67). Ein andermal zeigt Bechtold an einem Beiſpiel, „wie Grimmelshauſen, ähnlich wie ſpäter Jean Paul, alle Stoffe, die einen Stich ins Anekdotenhafte, Schwankartige, manchmal auch ins Bizarre hatten, ſammelte, um ſie gelegentlich in ſeinen Romanen zu verwerten, und wie er ſie dann mit andern Stoffen verſchmolzen hat" (S. 70 ff). In dieſer Weiſe wird an der Hand der Urkunden das ganze Leben des Dichters durchgegangen und auf die Verwertung der berichteten Vorgänge in ſeinen Werken aufmerkſam gemacht. Danach läßt ſich wohl ſagen, daß Grimmelshauſen, falls er beim Titel ſeines Hauptromans die Ausdrücke „Dichtung" und „Wahrheit" hätte brauchen wollen, ſie in Goethes verbeſſerter Reihenfolge hätte ſchreiben müſſen.

Bechtolds ungemein fleißiges und recht dankenswertes Buch gibt aber nicht bloß manche Aufklärung über die Schriften Grimmelshauſens, es enthält auch eine Biographie des Dichters in der Weiſe, daß die geſammelten Urkunden in zeitlicher Abfolge geordnet ſind. Wenn ab und zu noch eine Lücke klafft, ſo hat daran der Verfaſſer keine Schuld. Vielleicht ließe ſich ergänzend beifügen, worauf J. Nadler im II. Band ſeiner Literaturgeſchichte der deutſchen Stämme und Landſchaften (1913)

aufmerksam gemacht hat, daß sich bei Grimmelshausen Elemente fränkischen und alemannischen Volkstums eng beisammen finden, und daß der Simplicissimus in seiner Anlage von der spanischen novela picaresca ausgeht. Dr H. Rausse hat den letzten Gedanken in einem Aufsatz „Der Abenteurerroman des 17. und 18. Jahrhunderts" (Die Kultur, 2. Heft 1914) weiter ausgeführt und begründet.

Es fehlt uns demnach nur noch die Feder, die das Leben des bedeutendsten Dichters aus dem 17. Jahrhundert nach den vorentworfenen urkundlichen Linien geschickt nachzeichnet. Kleinere Schattierungen lassen sich später leicht anbringen; in den Grundlinien und in der charakteristischen Farbengebung ist das Bild von kundiger Hand festgelegt. R. Scheid S. J.

La vie intérieure de Lamartine d'après les souvenirs inédits de son plus intime ami J. M. Dargaud par ***Jean des Cognets.*** 8° (468) Paris 1913, Mercure de France. *Fr.* 3.50

Das innere Leben Lamartines. In der Einleitung verheißt der Verfasser noch mehr. Er will Anekdotenhaftes und rein Geschichtliches beiseite lassen und das innerste religiöse Leben in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen stellen. Denn auf Lamartines religiöse Entwicklung habe der nun vergessene Historiker Dargaud sehr großen Einfluß ausgeübt. Des Cognets selbst glaubt in den Werken und Briefen Lamartines „bis zur Evidenz gesehen zu haben, daß die religiöse Frage ihn zeitlebens in Anspruch genommen, gefoltert und begeistert hat, und daß die Mehrzahl seiner Taten und Dichtungen aus rein religiösen Motiven hervorgegangen ist". Gewiß ein Ergebnis, auf dessen Begründung man gespannt lauscht.

Um so mehr überrascht die lückenhafte und ungenaue Darstellung der religiösen Erziehung, deren günstigen Einfluß auf Lamartines Dichtung z. B. Brunetière betont. Im Gegensatze zu andern Darstellungen wird der trefflichen Mutter und den „Jesuiten von Belley" der Vorwurf gemacht, sie hätten mehr das Gefühl als den Verstand ausgebildet. Das mütterliche Erziehungssystem sei treffend in der Dichtung Jocelyn beschrieben, wo man nur „mein Vater" durch „meine Mutter" zu ersetzen brauche. Eine Bestätigung erblickt der Verfasser in der Behauptung Dargauds, Lamartine sei schlecht erzogen, da er zu sehr an der Religion hange, die ihn seine Mutter gelehrt habe! Die Lehrer in Belley waren „Väter des Glaubens", nicht Jesuiten, wie freilich Lamartine zweimal behauptet hat und wie selbst Petit de Julleville in seiner großen Literaturgeschichte noch wiederholt. Wünschten auch manche der Patres in den später wiederhergestellten Jesuitenorden einzutreten, so wurde das doch nur den einzelnen und auf dem Wege der gewöhnlichen Prüfungen gestattet. Von Belley schied Lamartine tatsächlich gläubig und fromm. Davon sagt uns der Verfasser nichts. Recht gut aber stellt er dar, wie Lamartines sittlicher Ernst und Glaube in den Jahren verloren gingen, die des Cognets mit dem Wort aus dem Tagebuch der Mutter hätte charakterisieren können: „Was für ein Unglück ist doch ein unbeschäftigter Sohn!"

In der Periode der Méditations betont des Cognets mit Recht, daß die Liebe den Dichter erst dann und darum zur elegischen Dichtung inspiriert, wenn ihr Gegenstand ihm entschwunden, zum Traume geworden ist. Das gilt schon von Graziella, und zwar mehr, als der Verfasser annimmt (bei dem übrigens das Fabrikmädchen von Neapel immer noch Fischerin ist). Er hat offenbar die erst im Correspondant (Juli 1912) wieder ans Licht gezogene Novelle Charles Barimore (erschienen 1810 und später) nicht gekannt oder nicht mehr vergleichen können. In ihr erscheint Graziella schon unter so gleichen Umständen und Zügen, daß sie eine zufällige Ähnlichkeit ausschließen und noch mehr die schon früher aufgeworfene Frage rechtfertigen: Hat sie überhaupt existiert? Selbst Frau Charles (Elvire) fühlte und sprach es Lamartine gegenüber aus, sie könne nur ferne von ihm oder tot seine Phantasie entflammen. In Paris suchte er mehr eine Unterpräfektur als sie. Charakterisiert übrigens der vertraute Verkehr mit der Frau eines andern nicht auch das innere Leben? Des Cognets findet kein Wort, daran zu erinnern. Er glaubt (und nun auch Faguet mit ihm), eine Angabe Dargauds entscheide die Frage, wie weit die Beziehungen beider gegangen seien. Auf Dargauds Bemerkung, seine Leidenschaft für Frau Charles sei wohl nicht rein platonisch gewesen, entgegnete Lamartine: „Gewiß nicht, aber die Seele behielt immer die Oberhand über die Sinne." Der Verfasser unterstreicht „gewiß nicht" als Geständnis des „Vergehens". Mit welchem Recht? Der Nachsatz ist mindestens ebensosehr zu betonen.

Die Dichtungen Lamartines, die allein seinen Namen der Nachwelt bewahren und wie bei kaum einem Dichter sein Inneres widerspiegeln, verwertet des Cognets wenig. Es geht nicht an, die Harmonies nur aus dem Deismus zu erklären, dem Lamartine mehr und mehr verfiel. Die Natur ist nicht christlich. Sie verkündet Gott, nicht schon Jesus Christus, und der Dichter kann sie besingen, ohne vom Erlöser zu sprechen. Aber der Verfasser hätte die Verwirrung und die hohle, gemachte Sehnsucht nach Gott in Lamartines Seele aufzeigen sollen, die sich dadurch kundgibt, daß er, des göttlichen Mittlers vergessend, z. B. Atom sein will, um sich Gott zu nähern, daß er den Mond auffordert, von ihm zu Gott zu sprechen, daß er im letzten Ruf des Gekreuzigten ein Warum ohne Antwort sieht, um dann zu weichlichen Träumereien zurückzukehren, die Religion sein sollen.

Erst als der Dichter sich der Politik zuwandte, um in ihr Zeit und Kräfte zu zersplittern, begann sein langjähriger Verkehr (1835—1860) mit Dargaud. In ihm sah Lamartines Gattin seinen bösen Engel. Nicht mit Unrecht. Mit fanatischem Eifer suchte Dargaud Larmartine seinen Haß gegen die Kirche und das positive Christentum einzuflößen und ihn zum Apostel der Vernunftreligion zu machen. Davor bewahrte Lamartine die Erinnerung an seine fromme Mutter und die Furcht, durch das neue Evangelium seinen politischen Bestrebungen zu schaden. Die geistlichen Ratschläge Dargauds kosteten ihn aber an Geschenken nach und nach mehr als 60 000 Franken. Entgegen allem Erwarten wie dem in der Einleitung ausgesprochenen Plan werden nach dem Eintritt Dargauds in der größeren Hälfte des Buches mehr und mehr nur äußere, auch anekdotenhafte Begebenheiten erzählt.

Trotzdem ist das Werk in manchen Teilen interessant und lehrreich und darf bei Lamartinestudien nicht unberücksichtigt bleiben. Das bekannte Gesamtbild Lamartines wird freilich wesentlich nicht geändert. Die Studie dringt nirgends tief genug ein, um das innere Leben herausarbeiten zu können. Die historische Fixierung der Begebenheiten und der Entwicklung ist, außer bei den Gedichten, durchaus unzureichend.

Der Schluß des Buches widerlegt glücklicherweise den der Einleitung. In dieser heißt es, Lamartines letzter Wunsch sei erfüllt worden: „Von Angesicht zu Angesicht mit der Ewigkeit, der Macht und dem Raum zu verkehren . . . zu sterben im Glauben an den Großen Einen — dans la foi du Grand Seul". Das letzte Blatt aber erzählt, daß Lamartine nicht als Deist oder Pantheist, sondern als gläubiger Katholik und nach Empfang der Sakramente gestorben. So erfüllte sich vielmehr die Bitte, die er im herrlichen Hymne au Christ an den Erlöser gerichtet hatte: O Dieu de mon berceau, sois le Dieu de ma tombe!

David Wolfinger S. J.

Bücherschau.

Die Mariologie des hl. Hieronymus. Ihre Quellen und ihre Kritik. Von Pfarrer Dr Johannes Niessen. 8° (VIII u. 250) Münster 1913, Aschendorff. *M* 6.—

Der hl. Hieronymus, eine so markante Gestalt im Chor der Väter und ein so gelehrter und fruchtbarer kirchlicher Schriftsteller der patristischen Blüteperiode, bietet dem Forscherfleiße unserer Tage immer neue Stoffe und Gesichtspunkte zum eingehenden Studium. Niessen unterzog sich mit wärmster Anteilnahme von Geist und Herz der Aufgabe, die Mariologie des hl. Hieronymus „objektiv und systematisch zu schildern, auf die Quellen hin zu untersuchen, kritisch zu prüfen und ihre Bedeutung für die Folgezeit festzustellen". Der Verfasser geht gründlich zu Werke. Er durchmustert alle noch vorhandenen Schriften und Denkmäler der nachapostolischen Zeit, um „die Entwicklungsphasen der Mariologie" bis auf Hieronymus zu charakterisieren. „Es soll dadurch eine Darstellung der direkten oder indirekten Einflüsse erreicht werden, unter deren Eindruck sich das für das Abendland so wichtige Madonnenbild des hl. Hieronymus gestaltete." Gleicherweise werden auch die mariologischen Gedanken und Anschauungen der Zeitgenossen des Heiligen in den Kreis der Studie einbezogen, soweit sie bei dem vielbelesenen Kirchenvater offenkundig einwirkten oder doch möglicherweise sich geltend machten. Bei dieser Zielsetzung der Arbeit konnte es nicht ausbleiben, daß über dem reich zuströmenden Material aus griechischen und lateinischen Schriften der Blick von Hieronymus manchmal gar weit abschweift. Anderseits erfüllt es uns wieder mit Genugtuung, in der vorhieronymianischen und zeitgenössischen Literatur schon so viele Zeugnisse über die seligste Jungfrau und Gottesmutter Maria zu finden. Doch sind es, wie Niessen mit Recht bemerkt, nicht so sehr viele Zeugnisse als vielmehr der vielstimmige Ausdruck eines Zeugnisses (S. 54). In den weiteren Partien des Werkes sehen wir nicht nur „aus den tausend Mosaiksteinchen, die sich bei Hieronymus verstreut finden", eine zusammenfassende Darstellung seiner Marienlehre (S. 60), sondern werden auch über den gegenwärtigen Stand der wichtigeren Fragen der Mariologie

(Name Marias, Geschlechtsregister, Vermählung mit dem Davididen Joseph, Wunder der Empfängnis, Geburt Christi, Mutterschaft und stete Jungfräulichkeit Marias) hinreichend orientiert. Besonders anziehend ist das 7. Kapitel über das „Empfängniswunder". Die schlagende Polemik des Heiligen tritt vor allem hervor im 10. Kapitel (gegen Helvidius); eine diffuse Behandlung erfährt zuletzt die Frage über das Lebensende und das Grab Marias im 12. Kapitel. Niessen steht auf seiten derer, welche das Grab nicht in Jerusalem suchen und für Ephesus stimmen. Das vollständige Schweigen des hl. Hieronymus, der doch in Aufzählung heiliger Grabstätten sich kaum genug tun kann (vgl. S. 215 f), fällt allerdings neben vielem andern stark ins Gewicht. Niessen verweist auch auf seine frühere Schrift: Panagia-Kapuli, Dülmen 1906. Befremdlich klingt das abfällige Urteil, das S. 219 über die Historia Euthymiaca gefällt wird: „das Machwerk eines Ignoranten und Fälschers, frühestens aus dem 9., spätestens aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts". Siehe dagegen die ausdrückliche Berufung des hl. Johannes Damaszenus († um die Mitte des 8. Jahrhunderts) auf diese Historia Euthymiaca in seiner zweiten Homilie auf das Entschlafen *(εἰς τὴν κοίμησιν)* Marias (Migne, P. gr. XCVI, 748).

Die Gottesmutter. Theologie und Aszese der Marienverehrung erklärt von P. Justinus Albrecht O. S. B. 12° (VIII u. 156) Freiburg 1913, Herder. *M* 1.80; geb. *M* 2.40

Nicht ein Leben, sondern eine Theologie und Aszese der Verehrung Mariens, wie sie sich stützt auf die Lehre unserer heiligen Kirche, ist Zweck dieses Buches. Die 18 Kapitel mit 31 Abschnitten eignen sich im Mai und Oktober zu Lesungen und Predigten und verdienen wegen ihrer klaren, auf die Dogmen gestützten Ausführungen weite Verbreitung. Freilich hat der Verfasser recht, wenn er schreibt: „Die Lehre der Kirche und die Heilige Schrift genügen fürwahr, um einen erhabenen Lobeshymnus auf Maria zu singen." Trotzdem wird mancher etwas mehr verlangen als nur die strengen Dogmen und unmittelbar klaren Aussprüche der Heiligen Schrift. Der Verfasser ist auch oft über diese engen Schranken hinausgegangen, übergeht jedoch, obwohl er die weitesten katholischen Kreise im Auge hat, die Feste Mariä Vermählung und Geburt und vieles, was im Brevier, Missale sowie in der kirchlichen Literatur seit langem allgemein anerkannt wird und zu keinerlei begründetem Widerspruch Veranlassung bietet.

Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken. Von Dr Peter Dörfler. Mit 15 Abbildungen. 8° (VIII u. 210) München 1913, Lentner. *M* 4.80

Diese neue (IV 2) Veröffentlichung aus dem kirchenhistorischen Seminar zu München bietet einen wertvollen Beitrag zur Darlegung, wie sich die Heiligenverehrung in Roms Inschriften und Bildwerken aus den ersten Anfängen entwickelte. Ihre wichtigsten Ergebnisse sind zusammengefaßt in den Sätzen: „Die monumentalen Tatsachen bezeugen für Rom, daß sich vor der Mitte des 3. Jahrhunderts eine Verehrung an die Märtyrergräber nicht knüpfte." „Bei den christlichen (Inschrifts-) Formeln ist charakteristisch das ‚Gedenken' und ‚Beten', bei den heidnischen das Parcere, ein Ausdruck, der eine gewisse Furcht vor den Toten andeutet. Die Stimmung der beiden inhaltlich scheinbar so ähnlichen (heidnischen und christlichen) Formulare ist eine merklich verschiedene." „Die Heroen haben einen selbständigen Wirkungskreis, sie stehen in keiner Abhängigkeit von einem höheren Wesen. Der Blick des Christen geht zum Himmel. Er weiß dort Gott, aber er weiß dort auch eine große Zahl von Freunden, die bereit sind, bei Christus für ihn einzutreten." „Zur Anrufung Lebender sowohl als Verstorbener waren längst feste Formeln geprägt, die nicht im Sinne eines Gebetes an die Adressaten, sondern

einer Empfehlung in ihr Gedächtnis verstanden wurden. Im Laufe des 4. Jahrhunderts gewannen jedoch diese Formeln den Sinn von förmlichen Gebeten." Wiederholt weicht der Verfasser nicht ohne gute Gründe ab von Wilpert, selbst von de Rossi. Da er nicht selten auf altägyptische Denkmäler hinweist, hätte wohl auch der alttestamentliche und jüdische Totenkultus, welcher doch bei den Christen vorbildliche Bedeutung besaß und dem der ägyptische in manchem glich, Berücksichtigung verdient.

Geist des hl. Franz von Sales, Fürstbischofs von Genf. Gesammelt aus den Schriften des Joh. Pet. Camus, Bischofs von Belley. Neu dargestellt von Dr Leop. Ackermann. Zweite Auflage. kl. 8° (XVI u. 360) Regensburg 1913, vorm. Manz. *M* 3.—

Ackermann verdient Dank, daß er die lose ohne strenge Ordnung aneinander gereihten Aufzeichnungen des Vertrauten des hl. Franz von Sales neu ordnete, das für unsere Verhältnisse weniger Wertvolle ausschied und das Wichtigste in neue Abschnitte und Kapitel verteilte. So erhalten die Freunde der Philothea ein Gegenstück zu derselben, worin deren Lehren durch das Beispiel ihres Verfassers erläutert werden.

Mensis Eucharisticus sive Exercitia eucharistica et liturgica ante et post Missam. Auctore P. Gaspare Druzbicki S. J. [Bibliotheca ascetica, VIII.] 16° (VIII u. 648) Regensburg 1913, Pustet. *M* 2.—; geb. *M* 2.60 u. *M* 3.80

Für den Priester zumal bildet das heilige Meßopfer den Kernpunkt des ganzen Tages. Darum hat die Kirche zur würdigen Vorbereitung auf die hochfeierliche Handlung und zur gebührenden Danksagung nach vollbrachtem Opfer herrliche Gebete zusammengestellt und haben zahlreiche Geistesmänner durch den Ausbau dieser Gebete dem Priester immer neue Motive zur fruchtreichen Feier der heiligen Geheimnisse geben wollen. Druzbickis Mensis Eucharisticus gehört zu den dogmatisch tiefst durchdachten und salbungsvollsten Schriften dieser Art. Ungezwungen verknüpft er die Haupttraktate der Theologie mit dem großen Sakramente der Eucharistie, und indem er die höchsten Wahrheiten in eine klare, schlichte Form kleidet und ihnen durch innige Gebete Ausdruck verleiht, nimmt er Verstand und Gemüt in gleichem Maße gefangen. Es war ein vorzüglicher Gedanke des verdienten liturgischen Beraters der Firma Pustet, des hochw. Herrn Franz Brehm, den Mensis Eucharisticus der von ihm begründeten und überall so freudig aufgenommenen Bibliotheca ascetica einzuverleiben. Wie beschäftigt auch ein Priester sein mag, so viel Zeit erübrigt er leicht, um die hier gebotene Vorbereitung und Danksagung auf die heilige Messe betrachtend durchzugehen.

Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten. Von Professor Dr J. Schmidlin. Mit 8 Karten und 155 Abbildungen. gr. 8° (XIV u. 304) Münster 1913, Aschendorff. *M* 7.50; geb. *M* 9.—

Das reich illustrierte Werk Professor Schmidlins, das dem deutschen Kaiser zum Regierungsjubiläum gewidmet ist, muß als eine gute Leistung bezeichnet werden. Das Buch gliedert sich in drei Teile. Im ersten und dritten behandelt der Verfasser die allgemeineren Fragen: Die heimatliche Wurzel und Basis, Einrichtung und Tätigkeit der katholischen Missionen in den Kolonien überhaupt, die protestantischen Missionen in den Kolonien, Mission und Kolonialwesen. Der zweite, größere Teil bringt einen geschichtlichen und statistischen Überblick über die einzelnen Missionen in Afrika, der Südsee und in Deutsch-China und bespricht die Haupterfolge in den verschiedenen Gebieten. Für die Darstellung der einzelnen Missionen ist der Verfasser für gewöhnlich nicht auf die ersten Quellen zurückgegangen, wie jeder Kenner der katholischen Missionsliteratur gleich merken wird; aber das in

mehreren Monographien und den zahlreichen Missionszeitschriften vorliegende Material hat Professor Schmidlin geschickt zu einer übersichtlichen Darstellung der katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten verarbeitet. Einige fehlerhafte Zahlen und Unebenheiten lassen sich wohl daraus erklären, daß der Druck mit großer Eile fertiggestellt werden mußte. In den Prinzipienfragen korrigiert Schmidlin direkt oder indirekt das Zerrbild, das Gustav Warneck, der Begründer der protestantischen Missionswissenschaft, in seiner Geschichte der protestantischen Missionen von der katholischen Missionspraxis entworfen hat, schreibt die größeren Erfolge der katholischen Glaubensboten zum Teil der „restloseren Hingabe" (S. 234 254) dieser an ihren Beruf zu und rückt auch ihre wissenschaftliche und literarische Tätigkeit im Gegensatze zu manchen protestantischen Schriftstellern — es sei hier nur an Meinhof erinnert — in das rechte Licht (S. 45). Ausdrücklich betont ferner der Verfasser, daß die katholische Kirche die Missionstätigkeit „als exklusive Domäne" betrachte und betrachten müsse (S. 9 255), bleibt sich aber nicht konsequent, wenn er folgert, die katholischen Glaubensboten „wünschten" (S. 256) die Teilnahme ihrer Neophyten am protestantischen Gottesdienste nicht, wenn er nur einen „dauernden und grundsätzlichen Verzicht" auf irgend ein Gebiet verwirft und Vereinbarungen auf Zeit als einen „gangbaren und empfehlenswerten Weg" bezeichnet (S. 257). Jede gottesdienstliche Teilnahme ist verboten, und alle irgendwie kontraktlichen Vereinbarungen, die einen Verzicht auf ein Territorium besagen, sind von vornherein null und nichtig. Das Buch Schmidlins bringt einen herrlichen Beweis für die stete Jugendkraft der katholischen Kirche und deren Missionsorgane und bietet zugleich eine treffliche Apologie ihrer religiösen und kulturellen Wirksamkeit. Mit berechtigtem Stolze kann er den allen Katholiken zur Beherzigung empfohlenen Satz schreiben: „Eine Religion, die eine solche Expansionskraft und Durchdringungsfähigkeit bei den verschiedensten Rassen und Völkern an den Tag legt, muß die einzig echte und wahre, die allen andern überlegene, die für den ganzen Erdkreis bestimmte, die absolute Weltreligion sein" (S. 241).

Katholische Religionslehre für die Oberstufe höherer Mädchenlehranstalten. Von Dr Arthur König. Zwei Teile. 8° Freiburg 1913, Herder.

Erster Teil: Klasse IV u. III. (XII u. 156) *M* 1.80; geb. *M* 2.30

Zweiter Teil: Klasse II u. I. Mit 4 Kärtchen. (XII u. 170) *M* 1.90; geb. *M* 2.40

Das Buch ist gearbeitet auf Grund der neuesten Bestimmungen für die höheren Mädchenschulen. Der vorgeschriebene Stoff wird in vier Kursen knapp und übersichtlich dargeboten. Der Verfasser hat dabei sein bekanntes und vielverbreitetes „Handbuch" und „Lehrbuch" für die Religionslehre an den Gymnasien verwertet, ohne jedoch die Eigenart der Mädchenschule aus dem Auge zu verlieren. Die Kurse für die IV., III. und II. Klasse geben zuerst eine übersichtliche Behandlung bestimmter Partien aus der Biblischen Geschichte, darauf den Text des Elementarkatechismus mit kurzen Erweiterungen, dann „Lebensbilder aus der Kirchengeschichte". Letzterer Titel ist allerdings etwas mißverständlich; denn was geboten wird, sind nicht sowohl eigentliche Lebensbilder als vielmehr übersichtlich dargestellte kirchenhistorische Ereignisse mit einer Menge eingestreuter biographischer Notizen über hervorragende Persönlichkeiten. Der für die I. Klasse bestimmte Teil enthält das Wichtigste aus der „Bibelkunde" wie Abschnitte „aus der Glaubens- und Sittenlehre", hauptsächlich vom apologetischen Standpunkte aus behandelt, endlich als „historische Apologetik" das „Zeugnis der Kirchengeschichte für Christus und sein Werk". Der Stoff ist reich und gut gewählt, die Darstellung aber vielfach etwas zu abstrakt und zu wenig Klebart und deshalb nicht immer leicht memorierbar. Bei einer zweiten Auflage, die das Buch voraussichtlich bald erleben wird, wäre hier vor allem die bessernde Hand anzulegen. Dabei sollten auch folgende Punkte eine kleine Korrektur erfahren. Teil I. S. 14: „Das Wort Religion kommt von religare, wieder verbinden."

Diese Ableitung ist durch die neuere Sprachwissenschaft als unrichtig erwiesen. Es kommt von dem veralteten Verbum religere = sorgfältig beachten, wovon sich in der späteren Latinität noch das adjektivische Partizip religens (gottesfürchtig) findet. (Vgl. Walde, Lat. etym. Wörterbuch.) S. 24: „Das furchtbarste Sakrileg ist die unwürdige Kommunion." Das ist zu viel gesagt. Die meisten unwürdigen Kommunionen geschehen nur aus Angst, sich durch Unterlassung der Kommunion bloßzustellen. S. 28 wird irrtümlich gesagt, der Eidbruch komme dem Meineide gleich. Nach der Ansicht der meisten Moralisten ist der Eidbruch bei einer materia levis nur läßliche Sünde, während der Meineid immer eine sehr schwere Sünde ist. S. 120: Damit die vollkommene Reue rechtfertige, muß sie wohl den Vorsatz zu beichten einschließen, nicht aber den Vorsatz „möglichst bald" zu beichten. S. 121: Der Ausdruck, die Beichte müsse „mündlich" geschehen im Sinne von: „in Gegenwart des Beichtvaters" ist mißverständlich. S. 129: Die Vollmacht, „die Gläubigen zu lehren", wird nicht durch die Priesterweihe, sondern durch die missio canonica erteilt. S. 131: Der Ehekonsens ist an sich keine „eidliche Erklärung", da Gott dabei nicht zum Zeugen angerufen wird, jedenfalls nicht angerufen zu werden braucht. — „Der zuständige Pfarrer" für die gültige Eheschließung ist seit dem 19. April 1908 nicht mehr der Pfarrer, „zu dessen Pfarrei die Brautleute gehören", sondern jener, in dessen Pfarrei die Trauung stattfindet. Teil II, S. 16: Der Satz: „Gut ist, was dem Willen Gottes entspricht, böse, was ihm widerspricht", ist zwar richtig, aber mißverständlich. Setzt man diese Begriffe ein in den unmittelbar vorhergehenden Satz, so lautet derselbe: „Gott ist unendlich heilig d. h. er liebt und will nur das, was seinem Willen entspricht, und verabscheut das, was seinem Willen widerspricht." Nicht der Wille, sondern das Wesen Gottes ist die letzte Norm des Sittlichen. S. 76 wird die Verbalinspiration der Heiligen Schrift zwar mit Recht abgelehnt, daraus aber der Schluß gezogen: „Es genügt daher die Annahme, die Inspiration bestehe in der Anregung zum Schreiben, in der Mitteilung bestimmter übernatürlicher Wahrheiten (z. B. der messianischen Weissagungen) und in der Bewahrung vor Irrtum." Diese Auffassung ist nur dann haltbar, wenn man unter jener „Anregung zum Schreiben" einen wirksamen göttlichen Antrieb versteht, der sich auf den gesamten Inhalt der heiligen Bücher erstreckt; denn nur in diesem Falle ist Gott der eigentliche Verfasser derselben und sind alle Aussprüche der Heiligen Schrift „Wort Gottes". Diese Bemerkungen wollen den Wert des Buches nicht beeinträchtigen, sondern nur das Interesse des Referenten an der Vervollkommnung desselben bekunden.

Spezielle Methodik des katholischen elementaren Religionsunterrichtes. Von Prof. Dr Adolf Struckmann. [Lehrbuch der Pädagogik für Oberlyzeen und verwandte Anstalten. Herausgegeben von H. Miehling. 3. Teil, Abt. I.] 8° (VIII u. 56) Hannover 1913, Goedel. Geb. *M* 1.40

Zweck dieser kurzen Methodik „ist zunächst nur, die Schülerinnen des Oberlyzeums mit dem notwendigsten Rüstzeug zu versehen für eine fruchtbringende Erteilung des katholischen Religionsunterrichtes" (Vorwort). Diesem Zwecke wird das Büchlein im allgemeinen gerecht. Der Professor, der es seinen Unterweisungen zu Grunde legt, wird allerdings manches beifügen müssen, teils zur näheren Erläuterung, teils zur tieferen Begründung. Einzelheiten bedürfen auch einer Ergänzung bzw. Berichtigung. So sind z. B. bei der Aufzählung empfehlenswerter biblischer Bilder (S. 17) jene von Phil. Schumacher (Mosella-Verlag, Trier), die vom pädagogischen Standpunkt aus unbedingt den ersten Platz verdienen, unerwähnt geblieben. Auf die Frage, wann das analytische und wann das synthetische Lehrverfahren anzuwenden sei, antwortet der Autor (S. 28) mit dem bekannten Willmannschen Grundsatz: „Analyse, wenn nötig, Synthese, wenn möglich", übersieht aber, daß Willmann die Ausdrücke „Analyse" und „Synthese" gerade im umgekehrten Sinne versteht

wie er selber. Auch ist nicht genügend hervorgehoben, daß auf der Oberstufe in der Katechese eine wesentlich andere Methode anzuwenden ist als auf der Mittelstufe. (Vgl. Der zweite pädag.-katech. Kurs in Wien 1908, 176—192; ferner: Bericht über die Verhandlungen des Kongresses für Katechetik, Wien 1912, I 68—96.) Im übrigen kann man den Anschauungen, die das Büchlein vertritt, zustimmen.

Erklärung der Katechismus-Bilder für die Diözesen Freiburg und Rottenburg. Von Joseph Schwarz. Mit 45 Bildern. Mit einer Einführung von Dr Paul Wilhelm v. Keppler, Bischof von Rottenburg. 8° (XII u. 140) Freiburg 1913, Herder. *M* 1.80; geb. *M* 2.20

Zu Ostern dieses Jahres wurde der bayrische Einheitskatechismus auch in der Erzdiözese Freiburg offiziell eingeführt. Während aber in Bayern nur der kleine Katechismus illustriert ist, hat Freiburg auch den mittleren mit Illustrationen ausgestattet. Ein Priester namens Joseph Georg Amrhein, der zugleich Maler ist, hat sie nach Weisungen und unter Überwachung des hochwürdigsten Herrn Dr Paul Wilh. v. Keppler, Bischof von Rottenburg, hergestellt. Da die Bilder nicht bloßer Buchschmuck sein, sondern die Lehren des Katechismus veranschaulichen sollen, so bedürfen sie für das Kind einer Erklärung, um so mehr, weil sie viel Symbolik enthalten, die dem kindlichen Verständnis an sich fernliegt. Pfarrer Schwarz bietet nun im vorliegenden Büchlein eine solche Erklärung, und auch der, den die Bilder selbst weniger befriedigen, wird zugestehen müssen, daß die lehrhaften und erzieherischen Momente, die der Maler in sie hineingelegt hat, hier in echt katechetischer Weise entwickelt werden. Jedem Katecheten, der den Freiburger kleinen oder mittleren Katechismus zu erklären hat, kann das Werkchen bestens empfohlen werden. Das nämliche gilt für die Rottenburger Katecheten, da der kommende neue Rottenburger Katechismus die gleichen Bilder enthalten wird.

L'Unité de l'Église et le Schisme grec. Par J. Bousquet. 12° (404) Paris 1913, Beauchesne. *Fr.* 4.—

Das Werk, ursprünglich verfaßt zu Vorlesungen vor den Studenten des Institut catholique in Paris, war schriftlich fertiggestellt und nur die letzte der Vorlesungen war noch zu halten, als der Tod den Verfasser, Vizerektor am Institut catholique, hinwegraffte. Freundeshand hat die Veröffentlichung übernommen, und vor der Drucklegung hat der Assumptionistenpater Protin alles einer genauen Durchsicht unterzogen. Das Werkchen ist die Frucht langjähriger, liebevoller Versenkung in die Geschichte der griechischen Kirche und beruht auf genauer Erkenntnis ihrer gegenwärtigen Verhältnisse. Der Begriff der kirchlichen Einheit, meint der Verfasser, sei in den nicht unierten Kirchen so entstellt und verzerrt, daß das Dogma von der Einheit der Kirche nicht als Beweis gegen das Schisma gebraucht werden könne; den Schismatikern gegenüber müßte rein historisch das griechische Schisma als ein Bruch mit der eigenen Vergangenheit und als ein Abfall von dem Glauben der griechischen Väter erwiesen werden. Die Schrift weist überzeugend den Glauben der griechischen Kirche an den päpstlichen Primat nach, bietet eine gute Übersicht über die Entwicklung des Schismas, gewährt einen Einblick in die treibenden Faktoren, zeigt die Zerstückelung der griechischen Kirche in selbständige, unabhängige Kirchengemeinschaften, führt ein in ihre gegenwärtigen, so überaus traurigen Verhältnisse und bespricht die Schwierigkeiten und etwa möglichen Methoden der Wiedervereinigung. In einfacher Sprache dargestellt, treten die Hauptbegebenheiten plastisch hervor, und ohne daß der Leser durch eine sinnverwirrende Fülle gelehrter Details erdrückt würde, sind die wichtigsten Tatsachen in das Zeitbild eingezeichnet und in das Ganze der Weltgeschichte eingegliedert. Auch die Rückwirkung, welche die Eifersucht zwischen Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel auf die dogmatischen Streitigkeiten hatte, wird gebührend hervorgehoben. Das Schisma erscheint als das Produkt einer jahrhundertelangen Entwicklung, die mit Konstantin d. Gr. einsetzte,

als er seine Residenz nach Byzanz verlegte und durch seine kirchenpolitische Haltung den Cäsaropapismus der byzantinischen Kaiser vorbereitete. Als die Kaiser anfingen, das Kirchenwesen zu regieren, da lag es gar zu nahe, daß man den Bischof des Kaisers als den Bischof des ganzen Reiches betrachtete. Der Geist des Schismas erhob sich schon, als die Bischöfe von Byzanz in ihrer Eigenschaft als Bischöfe der Reichshauptstadt ein Oberhirtenamt über alle Bischöfe des Reiches zu beanspruchen begannen. Damit anerkannten sie den Staat als die Quelle der kirchlichen Gewalt und als die Grundlage der kirchlichen Organisation und gefährdeten bereits die kirchliche Einheit, die sie im Credo bekannten. Dieses unglückliche Organisationsprinzip unterwarf die Kirche vollständig der Knechtschaft des Staates, löste die Einheit der Christenheit, zersprengte schließlich auch den Zusammenhalt der griechisch-schismatischen Kirche und führte zur Bildung von 16 verschiedenen Kirchengemeinschaften. Von über 120 Millionen nicht unierter Griechen erkennen noch etwa 2 Millionen die Autorität des Patriarchen von Konstantinopel an. Verlohnte es sich, den Frieden und die Einheit der Kirche diesem stolzen Titel des „ökumenischen Patriarchen" zu opfern? Klar und scharf sind die Gestalten eines Photius und Cärularius herausgearbeitet. Ihre wechselreichen Geschicke verleihen der Darstellung dramatisches Leben. Unheilbar wurde der Bruch, als Cärularius den Haß gegen Rom in die breiten Massen des Volkes trug und das Mönchtum, bis dahin die beste Stütze der Glaubensreinheit und der päpstlichen Autorität, gegen die Päpste fanatisierte. Auch die bestgemeinten Wiedervereinigungsversuche der Kaiser, Patriarchen, Bischöfe scheiterten an der Abneigung des Volkes gegen Rom. Hatten die Päpste das Schisma verschuldet? Ein eigenes Kapitel ist dieser Frage gewidmet. Die Fehler der Lateiner und einiger päpstlicher Legaten werden eingestanden, die Maßnahmen eines Nikolaus III. und Martin IV. werden nicht gebilligt; alle Anklagen gegen die Päpste läßt aber die einfache, schlichte Erzählung des Schismas mit zermalmender Wucht auf die Ankläger zurückfallen. Die Päpste wurden der Herrschsucht beschuldigt, aber von jenen, die immer bestrebt waren, ihre Herrschaft weiter auszudehnen, ohne sie doch anders als auf politische Gründe stützen zu können; sie wurden der Härte und der Gewalttätigkeit beschuldigt, aber was haben ihre stärksten Proteste zu bedeuten nach den Schmähungen eines Photius oder Cärularius? Sie wurden endlich der Unduldsamkeit beschuldigt, aber von solchen, welche zuerst die römischen Gebräuche angriffen, zu einer Zeit, als man die ihrigen in Ehren hielt.

Die deutschen Mitglieder der Heiliggeist-Bruderschaft zu Rom am Ausgang des Mittelalters. Veröffentlicht von Dr Karl Heinrich Schäfer. [Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. Herausg. von der Görres-Gesellschaft. XVI. Band. Beilage.] Lex.-8° (VIII u. 76) Paderborn 1913, Schöningh. *M* 4.—

Seitdem Sixtus IV. im März 1477 das Bestreben Eugens IV. wieder aufgenommen, die beim Spital zum Heiligen Geist in Sassia bestehende internationale Bruderschaft durch außergewöhnliche Ablaßverleihung und andere Begünstigung zu neuem Leben zu erwecken, ließen es sich die in Rom ansässigen wie die zu den Festzeiten an Weihnachten und Ostern herbeiströmenden Fremden angelegen sein, durch Beitritt sich der gebotenen Gnaden teilhaft zu machen. Schon aus der Zeit Eugens IV., besonders aber seit Sixtus IV., von 1477 bis zu den Wirren der Reformation 1520, finden sich im Bruderschaftsbuch, in bunter Regellosigkeit aneinandergereiht, Hunderte von Namen aus allen Nationen, teils eigenhändig eingetragen, teils durch Vermittlung näher bezeichneter Mandatare, die durch Rang, Stand und Heimat ihrer Inhaber oder durch die besondere Art der Eintragung für den Erforscher der Vergangenheit Wichtigkeit besitzen können. Andere Nationen, wie Mähren und Ungarn, Dänemark und Schweden, England und Irland, haben ihren Anteil an Namen durch besondere Veröffentlichungen bereits dem Dienst der Wissenschaft nutzbar gemacht. Für uns Deutsche, denen schon aus der Veröffentlichung des Bruderschaftsbuches der römischen Anima so mannigfacher Nutzen zugeflossen ist, hat

nun ein Gelehrter sich der Arbeit unterzogen, der den Spuren des Deutschtums in Italien und zumal im mittelalterlichen Rom schon seit Jahren mit erfreulichen Erfolgen nachgegangen ist. Die Veröffentlichung geschieht in der Weise, daß die Namen erst nach dem Zeitpunkt der Eintragung chronologisch geordnet werden unter Beigabe alles dessen, was die Eintragung kennzeichnet, und daß dann zum Schluß ein alphabetisches Verzeichnis sowohl der Personen wie der Ortsnamen in lateinischer wie deutscher Fassung (in 47 Spalten) angeführt wird. Neben den deutschen Fürstenhäusern von Bayern und Pfalz, Österreich und Braunschweig, Anhalt und Cleve, Thüringen und Schwarzburg und den großen Grafengeschlechtern der Montfort und Mansfeld, der Stolberg und Hohenlohe, der Wolfegg und Westphal und dem besten Adel fast aller deutschen Gaue findet man auch Ordensleute, insbesondere Ordensobere reichlich vertreten; unter den Bürgerlichen und Gewerbetreibenden tun sich namentlich die in Italien damals vielfach beschäftigten deutschen Buchdrucker hervor. Mit Recht hat der Herausgeber sich nicht ängstlich an die Grenzen des heutigen Deutschen Reiches gehalten, sondern Österreich, die Niederlande, die Ostseeprovinzen, wo immer deutsche Geschlechter heimisch waren, in den Bereich gezogen. Für die Familien- und Adelsgeschichte wie auch für die Klostergeschichte ist hier manche gute Notiz zu finden. Der Herausgeber hat daher wohl daran getan, das, was als Beilage zu einem größeren Werke gedacht war, auch unabhängig davon als selbständiges wissenschaftliches Hilfsmittel der Öffentlichkeit darzubieten.

Die Urbans-Bruderschaft in Rottenburg a. N. Von Lic. E. Stolz. Mit einer Abbildung. 8° (38) Rottenburg a. N. 1913, Bader. Kart. 60 *Pf.*

Ein ehrwürdiges Andenken an die Zeit, da in den deutschen Städten bürgerlicher Gemeinsinn mit kerniger Frömmigkeit in eins verschmolz, hat die Urbansbruderschaft zu Rottenburg, die einzige in Schwaben, die noch bis in das Mittelalter zurückreicht, 500 Jahre überdauert und hat noch in diesem Jahre durch Revision der uralten Statuten sich in der ungeschwächten Lebenskraft bewährt. Gegründet zur Förderung und Überwachung des Weinbaues ihrer Gegend, war sie dem Papst Urban als dem Patron der Winzer geweiht und feierte sein Fest am 25. Mai alljährlich mit großem Umzug. Zwischen der urkundlich bezeugten Stiftung des Urbanaltars in der Marienkapelle 1429 bis zur Anlage des neuen Seelbuches 1518 muß die Gründung der Bruderschaft gesetzt werden, etwa um 1450. Der Verfasser schickt einen historischen Überblick voraus erst über den Weinbau im alten Schwaben und insbesondere in der näheren Umgebung von Rottenburg, dann über das Patronat des hl. Urban und die namentlich im schwäbischen Unterland verbreiteten Urbansbruderschaften. Bei Zusammenstellung der historischen Nachrichten über die Rottenburger Bruderschaft selbst verrät der Verfasser Vorsicht und Kritik. Die Sache hat darunter nicht zu leiden. Am reichlichsten fließen die Nachrichten über die Feierlichkeiten und den Umzug beim Urbanifest; hierzu ist auch die recht merkwürdig alte Abbildung beigegeben. Mit Ausnahme des allerersten Seelbuches, in welchem die Namen der verstorbenen Mitglieder verzeichnet standen, hat man noch alle fünf Seelbücher von 1518 bis 1818, und damit eine wertvolle Quelle für die Geschichte der Rottenburger Familien. Unter den Mitgliedern, deren Zahl auf jeweils 24 festgesetzt war, findet man neben vielen Gliedern des herrschaftlichen Hauses Hohenberg und manchen Geistlichen sowohl herrschaftliche wie städtische Beamte in großer Zahl. Alles in der kleinen Schrift ist geeignet, das Interesse zu wecken; der Verfasser verdient für seine Arbeit alle Anerkennung.

Hundert Jesuitenfabeln. Volksausgabe der Jesuitenfabeln. Von Bernhard Duhr S. J. Siebte bis elfte, erweiterte Auflage. 12° (VIII u. 136) Freiburg 1913, Herder. Kart. *M* 1.—

Die Zahl hundert im Titel dieses Buches ließe sich leicht verfünffachen oder verzehnfachen, denn manche Einheit des Registers umfaßt ein ganzes Rattennest voll

Fabeln. Das 31. Stück z. B. ist betitelt: „Vergrabene Schätze" (S. 50), und wird auf einer einzigen Seite erledigt, und doch könnte man über dieses Kapitel allein eine Monographie schreiben; man brauchte nur zusammenzustellen, was diesseits und jenseits der Meere schon alles über die angeblichen Jesuitenschätze gefabelt und von der aufgeklärten Welt geglaubt worden ist. Der Verfasser hat sich mit Erfolg bemüht, die wichtigsten und verbreitetsten Anwürfe mit guten Gründen kurz und bestimmt abzufertigen. Wer genaueren Aufschluß verlangt, muß an die größere Ausgabe der Jesuitenfabeln (4. Auflage 1904) verwiesen werden, die auch wegen ihres reichhaltigen und genauen alphabetischen Registers für Historiker, Polemiker, Redakteure und Politiker unersetzlich ist. Als Volksausgabe aber wird dieses billige Bändchen gute Dienste tun und verdient weiteste Verbreitung.

Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Von Johannes Janssen. gr. 8° Freiburg 1913, Herder.

I. Band: **Die allgemeinen Zustände des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters.** Neunzehnte und zwanzigste, vielfach verbesserte und vermehrte Auflage, besorgt durch Ludwig v. Pastor. Mit 1 Bildnis des Verfassers. (LX u. 838; 1 Tafel) *M* 11.40; geb. *M* 13.— u. *M* 14.—

Habent sua fata libelli! Bei seinem ersten Erscheinen von den Gegnern als tendentiös verschrien, später nach Kräften totgeschwiegen, erlebte das Janssensche Geschichtswerk Auflage über Auflage, durchschnittlich wenigstens eine in zwei Jahren. An jede wurde vom Verfasser und nachher von seinem literarischen Erben, Hofrat von Pastor, die ergänzende und bessernde Hand gelegt. Im Vorwort der heurigen 19. und 20. Doppelauflage kann der verdiente Herausgeber mit Genugtuung feststellen: „Die Notwendigkeit einer neuen starken Auflage ist der beste Beweis für die unverwüstliche Lebenskraft des Janssenschen Werkes, das trotz aller Polemik seinen Platz in der historischen Literatur behauptet und noch lange behaupten wird. Das eine Zeitlang von den Gegnern des Frankfurter Historikers beliebte System des Totschweigens wird nur mehr vereinzelt angewandt, und wo es vorkommt, richtet es sich selbst.... Im allgemeinen verschließt man sich auf der Gegenseite der Erkenntnis von der Bedeutung des Janssenschen Werkes nicht." Nimmt doch der angesehene protestantische Forscher Walter Köhler in seiner Abhandlung „Katholizismus und Reformation" (Gießen 1905) keinen Anstand zu sagen, Janssen habe „für die Reformationszeit die christlichen Kulturgeschichte geschaffen" und dies bleibe „eine epochemachende Tat" (S. 43). Nachdem also das Werk selbst den Protestanten unvermeidlich geworden ist, muß es um so mehr in der Bibliothek jedes gebildeten Katholiken, vorab des katholischen Geistlichen und Lehrers, seinen Platz haben.

Mailand in seinen Kunstschätzen und Heiligtümern. Mit einem Anhang: Ausflug zur Certosa und nach Pavia. Von Georg Fell S. J. 8° (VIII u. 214) Regensburg 1914, Fr. Pustet. *M* 1.80

Seinem vortrefflichen Cicerone durch den Mailänder Dom hat der Verfasser nun auch einen Führer durch Mailand folgen lassen, wozu ihn seine durch langjährigen Aufenthalt und ausgedehnte Wirksamkeit erlangte Vertrautheit mit der Stadt, ihren Kunstdenkmälern und Heiligtümern allerdings in hervorragendem Maße befähigte. Mailand ist ungemein reich an profanen und namentlich kirchlichen Monumenten, angefangen von den ersten nachchristlichen Jahrhunderten durch das Mittelalter und die Neuzeit hindurch bis zur Gegenwart. Zu ihnen allen, soweit sie für die weiteren Kreise der Besucher aus Deutschland, zumal Katholiken, und nicht lediglich für den Fachmann von Interesse sind, will das Schriftchen ein Geleitsmann sein. Die Führung beginnt mit dem Dom, der natürlich hier nur kurz, aber in seinen Hauptsehenswürdigkeiten vollständig behandelt wird. Dann geht es zu den Monumenten, die sich in der Nähe um den Domplatz gruppieren, und schließlich zu jenen, die in den entfernteren Stadtteilen gelegen sind; zu letzteren

in sehr praktischer Weise im Anschluß an die zu den Toren ziehenden großen Verkehrsadern der Stadt, den Korsos. Eine sehr dankenswerte Zugabe ist der Ausflug zur weltberühmten Certosa und dem durch seine geschichtlichen Erinnerungen und seine Kunstdenkmäler so interessanten Pavia. Das Büchlein teilt in vollem Maße die vorzüglichen Eigenschaften des Führers durch den Dom von Mailand. Es zeichnet sich aus durch Vollständigkeit im vorhin angegebenen Sinne, durch Zuverlässigkeit, Verständlichkeit, Übersichtlichkeit wie angenehme Darstellung und hat dabei vor den gewöhnlichen Reisehandbüchern noch den großen Vorzug, daß in ihm auch das religiöse Moment, das den meisten der Mailänder Monumente innewohnt und ohne dessen Berücksichtigung diese nicht genügend verstanden und gewertet werden können, genügend zur Geltung kommt.

Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmendichtung. Mit 40 Textproben. Von Franz Zorell S. J. gr. 8° (54) Münster 1914, Aschendorff. *M* 2.—

Das in seiner Ausstattung recht gefällig sich präsentierende und in Anbetracht des kunstvoll arrangierten hebräischen Satzes von vierzig Textstücken billige Schriftchen will dazu anleiten, die Psalmen ohne eigentliche Änderung im Wortlaut rhythmisch zu lesen bzw. sich von der rhythmischen Form der Verse und kunstvollen Anlage der heiligen Gedichte zu überzeugen. Den Verfasser leitete die Überzeugung, eine so reich ausgebildete und bei der Aufführung im Tempel mit Musik begleitete Poesie müsse doch irgend eine nachweisbare Art Takt oder Rhythmus haben und dessen Auffindung werde dem Hebraisten interessant und dem Erklärer der Heiligen Schrift von Nutzen sein, und ferner, der überlieferte Text könne nicht an so zahlreichen Stellen verderbt sein, wie manche frühere Metriker das annahmen. Die Aussprache wird durch enge Anlehnung an die älteste Überlieferung (Origenes, Hieronymus) in einigen Kleinigkeiten modifiziert; die Betonung der Wörter wird einfach geregelt. Statt die Gleichheit der Verse in einem Psalm vorauszusetzen und danach die zu langen oder zu kurzen Verszeilen zu ändern, wurde untersucht, ob im Wechsel längerer und kürzerer Verse sich irgend eine Regel entdecken lasse; das Resultat dieser Forschung war die Auffindung von etwa 6 „Kunstformen" im Buch der Psalmen. — Nachdem im ersten Teil diese Ergebnisse längerer Studien in Form von Regeln entwickelt und begründet sind, bietet der zweite Teil 40 Textstücke, 36 ganze Psalmen, 3 Einzelstrophen eines längeren Psalmes und ein Lied aus dem Buch Exodus, in korrektem hebräischen Druck. Dieser stellt die Betonung und die metrische kunstvolle Anlage in eigener Weise sehr klar und übersichtlich vor Augen. Nimmt man vom Text näher Einsicht, so wird man beobachten, daß die Regeln konsequent durchgeführt sind, eine ganze Anzahl schöner, teilweise bisher ungeahnter Psalmenformen sich ergeben hat und doch äußerst selten eine kleine Textänderung nötig gewesen ist: als unecht erklärt ist in den 432 Verszeilen oder gegen 900 Stichi gar nichts, nicht ein einziges Wort. Auf diesen sehr beachtenswerten Punkt stützt laut Einleitung der Verfasser seine Hoffnung, etwas Haltbares und selbst für die Schule Brauchbares geliefert zu haben. An der richtigen Behandlung einzelner Stellen wird man vielleicht zweifeln dürfen; am Gesamtresultat wird das aber kaum etwas ändern. Es wäre zu wünschen gewesen, daß irgendwo die Form der nicht aufgenommenen Psalmen, soweit sie sich schon feststellen ließ, verzeichnet wäre. Das Büchlein dürfte allen Liebhabern des Hebräischen und der heiligen Psalmen, Theologiestudierenden und Dozenten der hebräischen Sprache willkommen sein und sich für höhere Kurse als Handbuch eignen. Seite 29 ist in der Überschrift eines Psalmes ein Fehler zu korrigieren.

Religiöse Bilder und Kunsthefte. Der Verlag für Volkskunst in Stuttgart gab drei Bilder von Gebhard Fugel in farbiger Reproduktion heraus: „Der Kinderfreund", „Die Seepredigt", „Die Bergpredigt". Die Bilder sind auf

Karton im Format 22 × 28 cm gedruckt und kosten à 20 *Pf.* Die Kompositionen in der neuen großflächigen Technik des Meisters sind sehr stimmungsvoll. — Von Kühlen, M.-Gladbach, liegt uns eine Reihe religiöser Glückwunschkarten vor, farbig und schwarz; ebenso mehrere Serien von Andachtsbildchen. Wenn auch nicht alle gleichwertig sind und manche davon etwas stark dem durch französischen Import verbildeten Geschmack entgegenkommen, so entsprechen die meisten doch allen Anforderungen, die man billigerweise an solche Bildchen stellen kann. Technisch stehen alle auf der Höhe. — Als Vorlage für das Kommunionandenken pro 1914 hat der Verlag „Das letzte Abendmahl" von H. Nüttgens gewählt. Das Bild zeichnet sich durch gute Gruppierung der Figuren, durch harmonische, weiche Farbengebung und durch warmes, wenn auch vielleicht nicht allzu tiefes Empfinden aus. Das Bild kostet in Farbendruck 30 *Pf.*, in kleinerem Format 18 *Pf.*, in Sepiatondruck mit Gold 24 *Pf.* Die Reproduktionen sind von der bekannten Güte Kühlenscher Drucke. Weitere Neuheiten des Verlags sind aus „Kühlens Führer durch christliche Kunst für 1914" zu ersehen. — Vom „Laienbrevier in Bildern" ist beim selben Verlag das dritte Heft „Das Leben Mariä" erschienen mit 10 Kunstblättern und Text von P. Valerius Kemper O. F. M. Format und Ausstattung wie die beiden bereits besprochenen Teile. Für religiöse Erhebung und Erbauung sehr passend; *M* 1.—. — Der prachtvolle Bilderzyklus von Führich zur Genovevalegende ist nunmehr auch in einer billigen Volksausgabe erschienen, die bereits in 2. Auflage vorliegt. Ein poetischer Text von Ludwig Tieck begleitet den Text, die Einleitung ist von Hans Nolden. Das 40 Seiten starke, kartonierte Heft kostet mit seinen 15 Kunstdrucken nur *M* 2.40. Möge Kühlen noch weiter auf diesem Wege zur Popularisierung der Kunst beitragen.

Miszellen.

Jesuitenstil. Das 16. Jahrhundert hat den Namen Gotik geschaffen, das 19. den Namen Jesuitenstil, Namen, von denen der eine so wenig Sinn hat wie der andere, die aber beide ganz gleichartigen Erwägungen und Anschauungen entsprangen. Als Vasari die Bezeichnung Gotik in die Kunstgeschichte einführte, geschah es, weil er den Stil, den wir heute im Anschluß an ihn ganz widersinnig gotisch nennen, als barbarisch verabscheute und weil er ihn als Werk jener Barbaren brandmarken wollte, die einst die Schätze und Monumente der antiken römischen Kunst dem Verderben geweiht. Und als man in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts den Barock des 17. und 18. Jahrhunderts als Jesuitenstil stigmatisierte, war es ähnlich die Abneigung gegen den Barock, der für viele die ärgste Verirrung und der Inbegriff aller Geschmacklosigkeit geworden war und dessen gute Seiten man noch nicht wieder schätzen gelernt hatte, was dem Namen seine Entstehung gab. Daß man aber den Barock zum spezifischen Jesuitenstil machte, hatte mancherlei Gründe.

Die Blüte des Ordens fällt zeitlich zusammen mit der Blüte des Barock und so konnte es leicht kommen, daß man einen zeitlichen äußerlichen Zusammenhang auch als innerlichen auslegte. Dann nahm der Barock seinen Ausgang vom katholischen Italien und namentlich von Rom, die Jesuiten aber zeigten sich, wo sie auftraten,

als die Pioniere und Bannerträger des Katholizismus und der Ansprüche des römischen Stuhles. Indem man ihnen nun die Auffassung unterschob, als sei der Barock als der römische zugleich der einzig kirchliche Stil, war es natürlich, daß man sie die Fahne auch zu Gunsten des Barocks erheben ließ und seine Verteidigung als einen Teil des Aktionsprogramms betrachtete, dessen Verwirklichung die Jesuiten sich gesetzt hätten. Weiterhin hatte man sich gewöhnt, die eigenartige überquellende Art der Betätigung des religiösen Lebens im 17. und 18. Jahrhundert allein oder doch vor allem den Jesuiten aufs Konto zu setzen, ohne die vielen andern Ursachen religiösen und allgemein kulturellen Charakters mit in Betracht zu ziehen; den Barock der Kirchen mit seinem Leben, seinem Prunk, seinem Überschwang betrachtete man nicht sowohl als Ausfluß des gesamten mächtig gesteigerten Kulturlebens und der nach dem Trienter Konzil kraftvoll einsetzenden Entfaltung der Religiosität überhaupt, sondern als charakteristischen Ausdruck einer angeblich spezifisch jesuitischen, auf äußere starke Erregung ausgehenden Aszese und als Mittel, deren sich die Väter bedient hätten, um die gläubigen Massen religiös zu berauschen und bis in die Tiefen der Seele im Interesse der Ordensziele zu packen und aufzuwühlen.

Aus solchen und ähnlichen Anschauungen wurde der Begriff Jesuitenstil geboren, nicht aus eingehenden Studien der Jesuitenkirchen in den verschiedenen Ordensprovinzen, ihrer Baugeschichte und ihrer ferneren Geschicke. Es waren aber nicht bloß die Konversationslexika und ähnliche für die weiten Kreise bestimmte Bücher, welche den Namen Jesuitenstil kolportierten, auch in wissenschaftlichen kunstgeschichtlichen Werken fand er Unterkunft, und ich gestehe gern, daß auch ich früher so sehr in dieser Anschauung befangen war, daß sie mir selbst den Genuß an so bedeutenden Bauten, wie die Kölner Jesuitenkirche und St Michael zu München es sind, verkümmerte. Und zwar war das selbst noch damals der Fall, als ich mich infolge zufälliger äußerer Umstände dem Studium der belgischen Jesuitenkirchen zuwandte, den ersten, mit denen ich mich beschäftigte. Denn es waren in keiner Hinsicht apologetische Tendenzen, die mich zu diesem führten, sondern außer an mich gerichteten Fragen über die Geschichte der Jesuitenkirchen namentlich der Wunsch, zu der in den verschiedenen Ordensprovinzen unternommenen Darstellung der Geschichte des Ordens als Ergänzung eine solche der Bautätigkeit der Jesuiten zu bieten. Erst bei näherer Beschäftigung mit dieser, beim Studium der Archive und der alten Jesuitenkirchen wurde ich inne, daß dem Namen Jesuitenstil, wie man ihn auch fassen und was man darunter auch verstehen mag, kein realer Inhalt entspricht.

Die landläufige Auffassung versteht unter Jesuitenstil einen überladenen, auf öden, seelenlosen aber blendenden Prunk ausgehenden Barock, in dessen Dekor eine empörende Verachtung jedes künstlerischen Ideals und aller schönen Vollendung sich ausspricht, ganz beherrscht von dem Streben nach brillanten, die Sinne betäubenden Effekten.

Es ist nun gewiß richtig, daß in einzelnen Jesuitenkirchen in Bezug auf die dekorative Ausstattung des Guten allzuviel geschehen ist und weder die stilistische Behandlung noch der Dekor gutem Geschmack entspricht. Es wäre töricht, das leugnen zu wollen. Aber ganz irrig ist es und es verrät eine sehr mangelhafte Kenntnis der Jesuitenkirchen, wenn man aus vereinzelten derartigen Erscheinungen auf eine diesbezügliche allgemeine Tendenz schließt. Die Zahl so ausgestatteter Kirchen ist verglichen mit der Gesamtheit der Jesuitenkirchen bei weitem die

Minderheit. So verhält es sich im Bereich der ehemaligen deutschen Ordensprovinzen, so in den belgischen, so — und hier ist das erst recht bezeichnend — in den spanischen. Aber auch in den Kirchen der ehemaligen österreichischen Ordensprovinz, in Frankreich und in Italien liegt, wie ich aus eigener Anschauung sagen kann, die Sache nicht anders. Der Fehler, den man beging, bestand darin, daß man den Prunk in einzelnen Kirchen zum Stigma aller machte, weil man eben nur jene kannte.

Wenn man von der gleißenden Pracht der italienischen Jesuitenkirchen redet, dann denkt man immer bloß an den Gesù zu Rom, den Gesù Nuovo zu Neapel, S. Ambrogio zu Genua und namentlich an die Gesuiti zu Venedig. Und doch sind diese nur ein kleiner Bruchteil aller italienischen Jesuitenkirchen. Man gehe doch einmal in die ehemaligen Kollegskirchen zu Turin, Piacenza, Cremona, Ravenna, Tivoli, Florenz, Lecce, Bari, Taranto, Barletta, Benevent, um nur einige der vielen zu nennen, ja selbst in Kirchen wie S. Fedele zu Mailand und S. Ignazio zu Rom. Und dabei darf man nicht vergessen, daß die Kirche zu Venedig aus einer Zeit stammt, in der allgemein die Prunkentfaltung in den Kirchen das Maß überschritt, nicht bloß in den Jesuitenkirchen. Was aber S. Ambrogio zu Genua, den Gesù Nuovo zu Neapel und den Gesù zu Rom anlangt, so ist hier der überreiche Dekor keineswegs ursprünglich, sondern gleichfalls erst aus weit späterer Zeit. Der Gesù zu Rom erhielt seinen Stuck über hundert Jahre nach seiner Vollendung, seine brillante Marmorbekleidung aber erst in den vierziger und sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts, Dinge, von denen freilich die allerwenigsten auch nur eine Ahnung haben. Den größten Prunk entwickelte in ihren Kirchen die oberdeutsche Ordensprovinz, doch erst seit dem Ende des 17. Jahrhunderts. Nun wurden auch ältere Kirchen wie die zu Eichstätt und namentlich zu Dillingen im neuen Geschmack umgemodelt, aber nicht, weil man vor allem andern auf besondere Effektmacherei hinausging, sondern weil es so dem Geschmack der ganzen Zeit entsprach. Die Jesuiten waren Kinder ihrer Zeit und wie alle andern standen auch sie unter dem Einfluß der auf starke Wirkung hinausgehenden Kunst des späten Barocks. Sehr lehrreich ist es übrigens, die am üppigsten dekorierten Jesuitenkirchen zu vergleichen mit den gleichzeitig erbauten oder neu ausgestatteten Nicht-Jesuitenkirchen, einen Gesù zu Rom mit der Chiesa Nuova oder S. Maddalena, einen Gesù Nuovo zu Neapel mit S. Filippo oder S. Paolo Maggiore daselbst oder mit der Abteikirche zu Monte Cassino, S. Ambrogio zu Genua mit der Annunziata dort, St Nikolaus zu Prag oder die unter Pozzo dekorierte Universitätskirche zu Wien mit den Klosterkirchen zu Melk, Kremsmünster und so manchen andern österreichischen Abteikirchen, die Kollegskirche zu Landsberg, wohl die am ungebundensten dekorierte unter den süddeutschen Jesuitenkirchen mit den Klosterkirchen zu Ottobeuren, Fürstenfeld, Neresheim, Ochsenhausen u. a., ja mit zahlreichen über den ganzen Süden Deutschlands verstreuten gewöhnlichen Pfarrkirchen. Es kann dann kein Zweifel sein, wem die Palme im Überschwang des Dekors gebührt, und die Ausstattung selbst der überladensten Jesuitenkirchen ist fast ein Piano gegenüber dem Fortissimo des Prunkes in vielen Nicht-Jesuitenkirchen aus der gleichen Zeit. Geradezu überraschend ist die schlichte, oft sogar ärmliche Dekoration in den meisten spanischen Jesuitenkirchen. Gerade hier hatte ich am ehesten das erwartet, was man Jesuitenstil zu nennen beliebt hat. Was ich fand, war jedoch, von recht wenigen Ausnahmen abgerechnet, gerade das Gegenteil. Eine ganze Zahl von Kirchen war fast ohne allen ornamentalen Dekor.

Zweitens denkt man, wenn man von Jesuitenstil spricht, gewöhnlich an gewisse Baudispositionen, welche angeblich die Jesuitenkirchen charakterisieren sollen, wie Einräumigkeit, Kapellen zu beiden Seiten des Schiffes, seitliche Emporen, eine Vierungskuppel. Allein erstens versteht man unter Stil eines Architekturwerkes nur die Formensprache der Bauglieder und die dem Bau eigenartige Konstruktion, räumliche Einrichtungen aber rechnet man nur in dem Falle zu ihm, wenn sie in der Besonderheit der Konstruktion begründet sind. Nicht unter den Begriff Stil fällt daher die Einräumigkeit einer Kirche, mag diese nun mit Seitenkapellen versehen sein oder nicht, ebensowenig die Anlage von Emporen, gleichviel ob diese den Abseiten ein- oder übergebaut sind, und noch weniger die Anlage von Querarmen und einer Vierungskuppel.

Emporen und Vierungskuppeln hat es in allen Stilen gegeben, vom altchristlichen an bis zum letzten Barock. Einräumige Kirchen mit Kapellen zu beiden Seiten sind in der späteren Gotik Südfrankreichs und Ostspaniens ebenso häufig wie später im Barock, und wenn sie auch in der deutschen Gotik seltener sind, so fehlen sie doch in ihr keineswegs. Allerdings mochte unter der Herrschaft des einen Stiles mehr Dreischiffigkeit der Anlage bevorzugt werden, unter der Herrschaft eines andern mehr Einschiffigkeit unter Beifügung von gegeneinander abgeschlossenen Nebenräumen, allein das lag nicht am Stil als solchem, sondern an praktischen oder allgemein ästhetischen nach Zeit und Land verschiedenen Erwägungen.

Man kann daher auch nicht Einschiffigkeit, Seitenkapellen, welche das Langhaus begleiten, eine Vierungskuppel und Emporenanlagen zu Stileigentümlichkeiten der Jesuitenkirchen machen und aus ihnen einen Jesuitenstil konstruieren, selbst wenn sie eine ständige Einrichtung der Jesuitenkirchen bildeten. Indessen ist das nicht einmal zutreffend. Es gibt neben einschiffigen auch genug dreischiffige barocke Jesuitenkirchen, neben Kirchen mit Vierungskuppel mindestens ebensoviele ohne eine solche, und auch die Emporen fehlen wenigstens ebenso oft, als sie vorhanden sind. Mögen Einräumigkeit, Seitenkapellen, Emporen und Vierungskuppel darum auch häufig in Jesuitenkirchen vorkommen, ein Charakteristikum bilden sie für diese nicht.

Drittens will man, wenn man von Jesuitenstil spricht, sagen, die Jesuiten hätten den römischen Barock, weil nach ihrer Auffassung der allein katholische, zum Ordensstil gemacht, ja nicht nur selbst in diesem Stil ihre Kirchen erbaut, sondern aus dem gleichen Grunde als seine Pioniere ihm überall da, wohin sie kamen, die Wege geebnet, ihn allenthalben verbreitet. Allein auch in diesem Sinne ist der Jesuitenstil nichts denn eine bloße Fabel.

Der Stil, in dem die Jesuiten ihre Kirchen erbauten, war eben jener, der an Ort und Stelle maßgebend war. Wo man gotisch baute, haben auch sie gotisch gebaut, und wo die Renaissance oder der Barock tonangebend geworden war, haben auch sie die neuen Stile für ihre Kirchen angewendet. Im Westen Deutschlands erhielt sich die Gotik bei Katholiken wie Protestanten bis in den Beginn des 18. Jahrhunderts, wenn auch mit Renaissanceelementen mehr oder weniger gemischt, und so blieben ihr auch die Jesuiten bis in diese Zeit treu. Ja es waren zum Teil noch bedeutende gotische Schöpfungen, was sie aufführten, wie die Kollegskirchen zu Koesfeld, Paderborn und Bonn, alles Werke aus dem Ausgang des 17. Jahrhunderts. In Belgien

bauten die Jesuiten noch bis zum zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts in der landesüblichen Gotik, um sie dann mit einem aus Gotik und Barock gebildeten Mischstil zu vertauschen. Früher bürgerte sich der neue Stil in Süddeutschland in den Jesuitenkirchen ein, doch begann man auch hier zunächst noch mit der Gotik, und ein gleiches habe ich für Spanien nachgewiesen. In Frankreich vollzieht sich der Stilwechsel im Beginn des 17. Jahrhunderts, indessen wurde noch 1626 zu Limoges von den Jesuiten eine gotische Kirche gebaut und um dieselbe Zeit geschah das auch zu Poitiers. In Italien hat man begreiflicherweise nie gotisch gebaut; denn dort herrschte vom Norden bis zum Süden die Renaissance, als die Jesuiten ihre Kirchen errichteten. Allein wir haben auch hier einen äußerst interessanten Beleg, wie wenig ihr Streben auf einen besondern Jesuitenstil hinausging. Als ich den Gesù zu Lecce in Apulien besuchte, fielen mir zu meinem Erstaunen in den Gewölben und Bogen der Querarme sowie in der Sakristei unverkennbare Reminiszenzen an die Gotik auf, wie ich sie bei keiner andern Jesuitenkirche in Italien angetroffen hatte. Der Grund hiervon wurde mir aber alsbald klar, als ich die andern Kirchen der Stadt besuchte, in denen sich die gleiche Erscheinung, zum Teil sogar noch weit ausgeprägter, fand.

Wer nur die eine oder andere Jesuitenkirche und zwar für sich und losgelöst von allen andern und losgelöst auch von den lokalen Strömungen der zeitgenössischen Architektur betrachtet, dem mag allerdings die Idee eines Jesuitenstils kommen. Aber das Phantom zerrinnt, wenn man die gesamte Bautätigkeit der Jesuiten betrachtet und in Zusammenhang bringt nicht mit irgend welchen angenommenen Tendenzen, sondern mit der Umgebung, in der sie sich entfaltete. Die Regel war, wie eben bemerkt, daß die Jesuiten so bauten, wie man da zu bauen pflegte, wo sie ihre Kirchen schufen. Beherrschte dort die Gotik noch den Kirchenbau, so bauten auch sie gotisch. Wo die Renaissance oder der Barock zur Herrschaft gelangt war, adoptierten auch sie Renaissance und Barock, und zwar in der charakteristischen Ausgestaltung und in der Entwicklungsphase, in der sie sich eben da befanden, wo man baute. Daher wird man auch in Frankreich, wo der Barock stets sehr maßvoll auftrat, in den Jesuitenkirchen einen weit strengeren Stil antreffen als in den deutschen und selbst italienischen. In Süddeutschland aber nahmen die Patres im 18. Jahrhundert keinen Anstand, die übelsten Auswüchse des Rokoko mitzumachen, weil diese Landesbrauch geworden waren. Wiederholt wird in den Jahresberichten als Grund für den Ersatz der barocken Dekoration und barocken Mobiliars durch Rokokoschöpfungen angegeben, daß der frühere Zustand nicht mehr entsprochen habe dem modernum palatum, modernen Geschmack.

Und so entsprach es auch durchaus der Stellung, welche der Orden von jeher zur Pflege der Kunst eingenommen hatte. Seine Ziele waren andere, waren die Seelsorge, die Missionen und die Erziehung der Jugend. Hier geht er darum auch von Anfang an zielbewußt und einheitlich vor. Auf diese Tätigkeit konzentriert er alle seine Kräfte. Wohl hat es auch Künstler im Orden gegeben, und wenn sich gelegentlich unter seinen Angehörigen ein gutes Talent fand, hat man keinen Anstand genommen, es sich betätigen zu lassen. Allein das Künstlertum spielte im Orden stets eine völlig nebensächliche Rolle. Und so ist denn auch von den zahlreichen Kirchen, welche die Jesuiten errichteten, oder für dieselben errichtet wurden,

nur der geringere Teil das Werk sachverständiger Ordensmitglieder; die größere Zahl stammt von nichtjesuitischen Meistern. Aber daraus erklärt sich wiederum, warum die Jesuiten nicht in besonderem Stil und Geschmack bauten, sondern wie es gerade der Landesgebrauch wollte. Waren es ja Kräfte aus dem Lande, einheimische Meister, durch die man die Kirchen aufführen ließ.

Von irgend einem Einfluß der maßgebenden Stellen im Orden, denen die Prüfung und Genehmigung der Pläne oblag, habe ich in allen diesbezüglichen Dokumenten ebensowenig die geringste Spur entdecken können, wie sich eine solche in den Konstitutionen des Ordens findet. Man erhielt zu Rom Pläne zur Approbation, die evident gotische Bauten darstellen sollten, und ebenso Pläne, die gleich deutlich einen Renaissance- oder Barockcharakter hatten. Die einen wie die andern werden genehmigt, ohne daß betreffs des Stiles auch nur die geringste Andeutung gemacht wird. Wenn irgendwelche Bemerkungen beigefügt werden, so beziehen sie sich nur auf rein praktische Momente der Anlage.

Nie findet sich ferner in den Annalen, wenn darin von der Vollendung der Kirchen berichtet wird, und das ist oft der Fall, auch nur die geringste Andeutung, aus der sich erschließen ließe, daß sich die Jesuiten als die Pioniere des Barock betrachteten. Und doch pflegen die Jahresberichte, weil ausschließlich für die Ordensgenossen bestimmt, ganz klar und offen zu sprechen. Man freut sich des vollendeten Werkes, freut sich seiner Pracht, hebt selbst in einigen ganz vereinzelten Fällen hervor, daß der Bau im neuen Stil aufgeführt sei. Allein irgend eine, auf die Pflege und Verbreitung des Barocks hinausgehende Tendenz des Ordens spricht nie aus den Berichten.

Darum läßt man auch nicht von Rom die Pläne zu den Kirchen kommen, wendet man sich nicht, was ja sehr leicht gewesen wäre, um Entwürfe an einen der berühmten italienischen Meister, bittet nie den General um Entsendung eines im Barock erfahrenen fähigen Architekten. Und ebensowenig tritt man vor das Volk hin und preist ihm mit beredten Worten und glänzenden Schilderungen die neue Weise. Nichts, gar nichts von alledem geschieht. Und da wollte man noch die Jesuiten die Apostel und Schrittmacher des Barocks nennen.

Wenn ich darum den Begriff Jesuitenstil in jedem Sinn ablehnen muß, so geschieht das nicht aus apologetischen Tendenzen. Es handelt sich nur um die Wahrheit in der Kunstgeschichte, dieser aber entspricht es ebensowenig, wenn man die Jesuiten zu Pionieren der Renaissance und des Barocks macht, wie wenn man die Pflege eines überschwenglichen, überladenen, üppigen Dekors als jesuitisches Charakteristikum hinstellt oder wenn man Einräumigkeit, Emporen und ähnliches als spezifische Einrichtung der Jesuitenkirchen ansieht.

Das freilich mag, ja muß zugegeben werden, daß der Umstand, daß die Jesuiten sich von der Gotik ab- und der aus dem Süden eingedrungenen Weise zuwandten, tatsächlich nicht ohne vorbildlichen Einfluß für andere war; daß Kirchenbauten wie der Gesù zu Rom und St Michael zu München und ähnliche wegen ihrer Bedeutung nicht ohne Einwirkung auf die zeitgenössische Architektur bleiben konnten und daß gewisse praktische bauliche Einrichtungen in dieser und jener Jesuitenkirche sich zur Nachahmung empfahlen. Allein erstens darf man diesen Einfluß keineswegs überschätzen, da außer dem Vorbild der Jesuiten und ihrer Kirchen auch noch viele

andere mächtige Faktoren in derselben Richtung sich betätigten, wie er denn tatsächlich auch bei weitem nicht so groß war, als man gewöhnlich annimmt. Auf die vielbehauptete, zweifellos überschätzte Bedeutung des Gesù für den Kirchenbau des Barocks hoffe ich ein anderes Mal näher eingehen zu können. Dann aber beweist ein solcher tatsächlicher Einfluß nicht im geringsten auch eine auf eine derartige Beeinflussung hinauszielende Tendenz. Jedoch auch das kann und muß zugegeben werden, daß Renaissance und Barock auch unter den Jesuiten Freunde und Anhänger gefunden hatten, anderseits wären sie ja nicht für die Kirchen des Ordens übernommen worden. Indessen an Renaissance und Barock Gefallen haben, sich ihnen zuwenden und wiederum für sie Propaganda machen, sich als ihr Pionier betätigen, sind zwei grundverschiedene Dinge. Nur das letzte würde bis zu einem gewissen Grade den Namen Jesuitenstil rechtfertigen; eine solche Propaganda aber hat nicht stattgefunden; man hat sie behauptet, aber nicht bewiesen.

In ernsten wissenschaftlichen Kreisen wird denn auch die Fabel vom Jesuitenstil nachgerade als das hingenommen, was sie ist. Anderswo, in populären Kunstgeschichten, Konversationslexiken [1], Romanen usw., wird er freilich wohl noch eine Weile sein Dasein fristen. Dafür ist eben die Bezeichnung zu pikant. Immerhin ist schon der Gewinn groß genug, daß er wenigstens in der Sprache der Wissenschaft als aufgegeben betrachtet werden darf. Man hat mir wiederholt gesagt: „O, eine Jesuitenkirche kennt man auf den ersten Blick." Früher habe ich auch so gedacht, heute, nachdem ich die meisten der alten europäischen Jesuitenkirchen gesehen und außer ihr auch die übrige zeitgenössische Architektur mir vertraut geworden ist, gestehe ich gern mein Unvermögen ein, ohne andere Merkmale allein aus dem Stil heraus eine Jesuitenkirche nicht nur beim ersten Blick, sondern überhaupt als solche zu erkennen. **Joseph Braun** S. J.

„Ignatianische Spiritualität und liturgische Frömmigkeit." — Ein Streit um die Aszese. Allem Anschein nach beliebt es unserer Zeit zu streiten, vorab in religiösen Fragen. Apologetische, moraltheologische, kirchenrechtliche Kontroversen haben in den letzten Jahrzehnten die Geister beschäftigt und die Gemüter beunruhigt. Vielen erscheint diese Tatsache als ein erfreuliches Zeichen des lebhaften Interesses, das die Zeitgenossen religiösen Problemen entgegenbringen. Insofern dürfte man es sogar begrüßen, daß wir nun auch einen Streit um die Aszese und Frömmigkeit erleben.

In der Revue de Philosophie (Mai, Juni, Juli 1913) veröffentlicht Dom Festugière einen längeren Artikel über La Liturgie catholique. Essai de synthèse. In einem weiten Überblick behandelt der Verfasser mit edler Liebe und Begeisterung alle Fragen der Liturgie, ihr Wesen, ihre Entwicklung, ihre Stellung und Bedeutung im Ganzen des Christentums. Für diesen positiven Teil seiner Ausführungen verdient der gelehrte Benediktiner zweifellos den herzlichsten Dank aller seiner Leser. Die tiefe Auffassung des liturgischen Lebens, seine Einstellung in den Gesamtorganismus des kirchlichen Wesens,

[1] Noch die jüngste Ausgabe von Meyers Konversationslexikon wiederholt wörtlich ihre alte Schauerdefinition von „Jesuitenstil".

die Hervorhebung seiner Bedeutung für das persönliche, aszetische Streben und seiner Einwirkung auf die Gestaltung der Frömmigkeit, all dies eröffnet dem Geiste lehrreiche Ein- und Ausblicke, erfüllt die Seele mit wertvollen Anregungen.

Die scharfe Kritik dagegen, die Dom Festugière an der seit drei Jahrhunderten gangbaren Form der Frömmigkeit ausübt, ist der Ausgangspunkt einer lebhaften Erörterung in verschiedenen Fachzeitschriften geworden. — La Revue des sciences philosophiques et théologiques (Oktober 1913 und Januar 1914), La Revue néo-scolastique (November 1913), La Revue thomiste (November-Dezember 1913), La Revue du chant grégorien (Juli 1913), La Revue liturgique et bénédictine (Weihnachten 1913), Les Questions liturgiques (Allerheiligen 1913), Les Études (November 1913 und Mai 1914), Le Bulletin de littérature ecclésiastique (Februar 1914), Les Études carmélitaines (Januar 1914) nahmen teils zustimmend teils ablehnend zu der von Dom Festugière aufgeworfenen Kontroverse Stellung. Vor uns liegt eine Schrift von Louis Peeters S. J.: Spiritualité Ignatienne et Piété liturgique, die bemüht ist, den strittigen Punkt objektiv darzulegen und die durch den eifrigen Anwalt der Liturgie an der ignatianischen Aszese geübte Kritik auf das richtige Maß zurückzuführen.

Dom Festugière glaubt zwischen der „alten", d. h. monastischen, und der „neuen", d. h. durch Ignatius von Loyola vertretenen Aszese einen unüberbrückbaren Gegensatz feststellen zu müssen. Während die „alte" Aszese einen durch und durch sozialen Charakter trug und sich vor allem sozial, d. h. gemeinschaftlich, betätigte, hat die sogenannte ignatianische Spiritualität eine individualistische Prägung und Färbung, indem sie, vom modernen, um nicht zu sagen protestantischen Geiste beeinflußt, das religiöse Leben aus dem Zusammenhang mit der Tradition und der sozialen Umgebung loslöst und die Seele Gott allein unmittelbar gegenüberstellt. — Weiterhin soll die ignatianische Gebetsmethode mit ihrem „Formalismus und Mechanismus" dem freiheitlichen, lieblichen Geist der Liturgie innerlich widersprechen, so daß zwischen beiden eine incompatibilité d'humeur besteht, die ein friedliches Zusammenleben schier unmöglich macht. Die ignatianische Aszese stellt sich dar als eine Abirrung vom ursprünglichen, altchristlichen Geiste, als eine Entgleisung aus der Bahn der glorreichen mittelalterlichen Tradition, als eine schwere Schädigung des liturgischen Lebens der Gegenwart, als ein Fremdkörper im kirchlichen Organismus, der durch eine langsame aber zielbewußte Gegenarbeit wieder ausgeschieden werden muß.

Es sind schwere Anklagen, die Dom Festugière, wie er sagt, mit monastischem Freimut gegen die ignatianische Aszese erhebt. Wir begreifen, daß diese kühne Reiterattacke bei den Schülern und Söhnen des hl. Ignatius eine leise Erregung hervorgerufen hat, die sich auch in der Entgegnung des P. Peeters, trotz alles Strebens nach vornehmer Ruhe und Sachlichkeit, hie und da bemerkbar macht. Je inniger die Seele mit einer Form der Aszese vertraut, je treuer sie nach derselben lebt, um so tiefer und schmerzlicher fühlt sie sich durch solche Angriffe betroffen.

1. Die vermeintliche Unverträglichkeit zwischen beiden Geistesrichtungen weist P. Peeters mit der Feststellung zurück, daß der große Wiederhersteller des liturgischen Lebens, Papst Pius X., die geistlichen Übungen des hl. Ignatius, in denen seine ganze Spiritualität quellenartig enthalten ist, zu verschiedenen Malen warm empfohlen, daß die Kirche sie durch den Mund mehrerer Päpste als ein vorzügliches Heiligungsmittel gelobt und bestätigt hat. Es kann also nach dem Urteil derjenigen Autorität, der es allein zusteht, über den Wert und die Berechtigung einer aszetischen Richtung innerhalb der Kirche praktisch zu urteilen, kein unüberwindlicher Gegensatz zwischen der sogenannten alten und der neuen Spiritualität behauptet werden. Dom Festugière war sich der Tragweite seiner Anklage wohl nicht bewußt, als er die seit drei Jahrhunderten in der Kirche herrschende Form der Frömmigkeit in Bausch und Bogen verurteilte. Es war ihm entgangen, daß er sich damit in einen direkten Gegensatz zu Papst Leo XIII. stellte, der in einem Breve vom 8. Februar 1900 schrieb: „Wir wissen wohl, wie sehr die geistlichen Übungen des hl. Ignatius geeignet sind, den Seelen zu helfen, wie es die Erfahrung dreier Jahrhunderte und das Zeugnis all derer dartut, die sich in dieser Zeit sowohl durch ihr aszetisches Wissen als durch die Heiligkeit des Lebens ausgezeichnet haben."

2. Auf die Aussetzungen Dom Festugières näher eingehend lehnt P. Peeters den Vorwurf eines einseitigen Individualismus sachlich ab. Er legt dar, in welchem Sinne die ignatianische Spiritualität eine individuelle oder eine soziale genannt werden kann. Individuell sind die geistlichen Übungen, insofern sie sich an jede einzelne Seele wenden, ihre persönliche Veranlagung und Stimmung, ihre konkreten Bedürfnisse und Schwierigkeiten berücksichtigen, sich somit der Individualität jeder Seele anzupassen suchen. Sozial sind sie aber ihrer Tendenz, ihrer Richtung, ihrem Zwecke nach, indem sie die nach Vervollkommnung strebende Seele in das Reich Christi einführen, sie in apostolischen Dienstleistungen selbstlos aufgehen lassen. Wer immer den ganzen Verlauf der Geistesübungen kennt, wer immer ihren Vollgehalt in sich aufgenommen und sein Geistesleben danach eingerichtet hat, weiß aus innerer Erfahrung, daß die ignatianische Methode wohl individuell ist in der Behandlung, aber eine durchaus sozial gerichtete religiöse Erziehung der Seele erzielt.

Die Anklage auf formalistische und mechanische Gebetsmethode führt P. Peeters auf einen gewissen Mangel an feinerem Verständnis für dieselbe zurück. Wie wäre es sonst zu erklären, daß Hunderte und Tausende von Seelen, welche diese Methode befolgt, uns versichern, sie hätten durch sie eine ungeahnte Freiheit des Geistes, eine unaussprechliche Leichtigkeit und Süßigkeit des Verkehres mit Gott erlangt? Diese innere Erfahrungstatsache sollte doch alle diejenigen zur Vorsicht mahnen, die in der ignatianischen Gebetsweise einen unerträglichen Rigorismus und Formalismus erblicken. Dom Festugière muß in sehr ungeschickte Hände geraten sein, wenn sich bei ihm seit frühester Jugend nur unliebsame Erinnerungen und Empfindungen mit dieser Betrachtungsmethode verknüpfen. Ungeschickte Schülerhände können das schönste Meisterwerk entstellen.

Daß Ignatius überhaupt für die Kunst des Gebetes Winke und Weisungen erteilte, einige Erfahrungsvorschriften aufstellte, war nichts Neues im geistlichen Leben. Er folgte darin nur dem Beispiel der Kirche, die für die heiligsten liturgischen Gebetsfunktionen die genauesten, detailliertesten Rubriken vorgeschrieben hat. — Dom Festugière erscheint die ignatianische Gebetsmethode als eine militärische Wacht, die unter dem strammen Kommando des Willens steht. Das id quod volo klingt an sein Ohr wie Säbelgerassel und Sporengeklirr. Allein zu einer Zeit, da die Bedeutung des Willens und der Willensenergie für das Seelenleben besser erkannt und die Kunst des Wollens entschiedener hervorgehoben wird, sollte man sich durch diese Willensbetonung nicht so leicht erschrecken lassen. Ohne feste und zielbewußte Willensrichtung kommt man auch im Gebetsleben, zumal in den Anfängen nicht weit voran. — Wenn Dom Festugière ferner meint, daß die ignatianische Gebetsweise dem Wehen des Heiligen Geistes und der Einwirkung der göttlichen Gnade zu wenig Spielraum gewähre, so läßt er erkennen, daß diese Gebetsmethode ihm leider ein verschleiertes Bild geblieben ist. Jeder Novize in der Schule des hl. Ignatius kennt die Winke des Exerzitienbüchleins, daß nicht die Fülle der Gedanken der Seele wohl tut und sie sättigt, sondern der innere Geschmack, so daß es zu Herzen geht. Ein einziges Wort, innig erfaßt, beschäftigt nicht bloß eine ganze Betrachtung, es bringt auch mehr Frucht und Trost. Die Seele soll ruhend dort verweilen, wo sie Anregung erfährt, innere Wärme empfindet, und eile nicht hastig von einem Gedanken zum andern (Annot. passim). Jede Methode ist übrigens auch im Geistesleben nur Hilfsmittel und beansprucht keinen absoluten Wert. Das menschliche Seelenleben ist in seiner Veranlagung und in seiner Betätigung zu vielgestaltig, als daß es durch *eine* Formel restlos ausgedrückt, durch *eine* Weise erschöpfend dargestellt werden könnte. Eine Methode verliert aber an Wert dadurch nicht, daß andere neben ihr möglich sind.

3. Nach Abstrich der, wie uns scheint, übertriebenen Kritik des Dom Festugière bleibt allerdings noch eine Frage übrig, die wohl den *Kernpunkt der aufgeworfenen Kontroverse* bildet. Es ist Tatsache, daß es in der Kirche *zwei Gruppen von religiösen Orden und Kongregationen* gibt. Die eine räumt der äußeren Feier der liturgischen Funktionen einen bedeutenden Platz in ihrem Ordensleben ein und übt dadurch schon ein wahres Apostolat des Gotteslobes, des Gebetes, des erhebenden Beispiels, der religiösen Belehrung, Anregung und Begeisterung aus. Weitergehend bemüht sie sich, den liturgischen Geist in den Seelen der Gläubigen zu wecken, zu heben, zu beleben. An diesen überaus notwendigen und segensreichen Bestrebungen nimmt der sehr verdiente Orden des hl. Benedikt einen hervorragenden Anteil. Besonders in den letzten Jahrzehnten ist er wieder ein leuchtendes, schaffendes und anregendes Zentrum liturgischen Lebens geworden. Mit dankbarer Verehrung erblicken wir in ihm einen Hauptträger der mächtigen liturgischen Bewegung der Gegenwart.

Eine andere Gruppe von religiösen Genossenschaften beschränkt die Feier der liturgischen Funktionen auf ein bescheideneres Maß und widmet sich mehr dem Apostolat der Predigt, der Spendung der heiligen Sakramente, des Unterrichts,

der religiösen Organisation. Diese Form der Ordenstätigkeit hat in der modernen Zeit eine ungeheure Ausdehnung genommen.

Daß die Verschiedenheit der näheren Ziele und Aufgaben die Form und Gestalt der persönlichen Aszese und der Leitung anderer beeinflußt, dürfte selbstverständlich sein. Daß aber beide Geistesrichtungen sich ausschließen sollen, daß einem Ordenspriester, der an der Schule der ignatianischen Spiritualität gebildet, Sinn und Verständnis für die kirchliche Liturgie, ihre Schätze, ihre Schönheit, ihre heilende Kraft und erhebende Macht notwendig abgehe, ist eine Annahme, die der Wirklichkeit zu wenig Rechnung trägt. Der Verzicht auf den Glanz und die Lieblichkeit der liturgischen Feier — anderer Aufgaben wegen — bedeutet noch keine Verkennung und Verachtung derselben. Wir glauben vielmehr aus Erfahrung sagen zu dürfen, daß z. B. die geistlichen Übungen des hl. Ignatius eine Einführung in das innere, liturgische Leben der Kirche darstellen, wie sie tiefer und inniger nicht gedacht werden kann. Wir meinen die Exerzitien in ihrer ursprünglichen Form und in ihrem vollen Umfange; nicht in einem abgeblaßten dreitägigen Kompendium.

Beide Geistesrichtungen dünken uns gleich berechtigt und bis zu einem gewissen Grade gleich notwendig. Nicht um ein „Entweder — oder" handelt es sich, sondern um das harmonische Zusammenklingen zweier Geläute, die sich zum Lob des Herrn und zur Erbauung der Kirche verbinden; um das friedliche Zusammen- und Ineinanderwirken zweier hochgespannter Ströme, die in getrennter Leitung Licht und Kraft den Seelen zuführen sollen. Im flutenden Wogendrang des zeitumspannenden, kirchlichen Lebens wechseln Berg und Tal. Bald taucht die eine bald die andere Aufgabe mehr an die Oberfläche, bald treiben diese bald jene Kräfte wuchtiger voran. Immer aber gleichen sie sich unter dem Walten der göttlichen Vorsehung und der Leitung des kirchlichen Hirtenamtes im Fluß der Jahrhunderte wieder aus. Wohl mögen einzelne Vertreter der einen Gruppe für die Bestrebungen, Aufgaben und Erwartungen der andern zu wenig Verständnis an den Tag legen und, eigene Liebhabereien auf die Spitze treibend, dem Ganzen schaden. Das sind Menschlichkeiten und Zufälligkeiten, die wir bedauern, denen man aber keine allzu große Bedeutung beilegen darf.

Aus der rauhen Hülle der Kritik Dom Festugières heben wir als goldenen Fruchtkern heraus tieferes Verständnis für die zeitgemäßen Aufgaben der Liturgie, engeren Anschluß des persönlichen, aszetischen Strebens an das Leben der Kirche, intensivere Beleuchtung und Befruchtung der apostolischen Wirksamkeit durch den liturgischen Geist des Opfers und des Gebetes. **Paul v. Chastonay** S. J.

Der Jesuitengehorsam das Ideal der Modernisten. Ein merkwürdiger Vortrag wurde auf dem letztjährigen „Kongreß für religiösen Fortschritt" (16. bis 21. Juli 1913) in Paris gehalten. Etwa 600 Teilnehmer, zumeist Vertreter des fortgeschrittensten Protestantismus und verschiedener nicht christlichen Religionen hatten sich da zusammengefunden, um ihre Gedanken über die Religion der Zukunft auszutauschen. Auch einige „katholische Modernisten" waren darunter,

z. B. Dr Funk vom „Neuen Jahrhundert" und Miß Maud Petre, die begeisterte Verehrerin des verstorbenen Modernistenführers Georg Tyrrell.

Miß Petre entwickelte bei dieser Gelegenheit ihre Gedanken über die Autorität in religiösen Dingen, und der Wortlaut ihrer Ansprache liegt jetzt in der theologisch-philosophischen Zeitschrift The Hilbert Journal (Januar 1914) gedruckt vor. Der Hauptinhalt des Aufsatzes ist es wert, auch in Deutschland bekannt zu werden.

Miß Petre geht aus von dem Zugeständnis, daß der Modernismus im eigentlichen Sinn, d. h. jene Gedankenwelt, gegen welche die Enzyklika Pascendi gerichtet war, so gut wie tot sei. Bei der sehr großen Verschiedenheit der Köpfe, die sich unter der revoltierenden Fahne zusammengefunden hätten, sei ein besserer Ausgang nicht zu erwarten gewesen. Anstatt allerlei Theorien und Programme zu schmieden, meint sie, hätte man sich auf seiten der Modernisten darauf beschränken sollen, über das rechte Verhältnis zwischen Freiheit und Gebundenheit einig zu werden, bevor man der Kirche den Gehorsam aufkündigte. Diese Unterlassung möchte Fräulein Petre nachträglich gutmachen. Um sicher zu gehen, wollen wir die Hauptstellen ihres Aufsatzes wort- und sinngetreu aus dem Englischen übersetzen.

„Keine Einrichtung kann bestehen ohne die Grundlage der Autorität, d. h. ohne Führung und Unterordnung. Die stärksten Gegner unbeschränkter Freiheit sind nicht jene, die befehlen wollen, sondern die andern, welche zu gehorchen verlangen. Es ist ein großer Irrtum zu meinen, die meisten Menschen hätten ein heißes Verlangen nach Freiheit. Sie verlangen nach Behaglichkeit und Wohlbefinden. Das aber finden sie für gewöhnlich im Gehorsam. Das Verlangen der Menschen nach einer Führung, der sie gehorchen können, hat aber noch einen höhern Grund. In der Hingabe an einen großen Zweck und in der Unterordnung unter die Leitung zu diesem Zweck, unter eine berechtigte Autorität, liegt ein hochwertiger Antrieb zu edler Selbstaufopferung, wie wir das im heroischen Opfer des ritterlichen militärischen Gehorsams vor Augen haben.

Dies Bedürfnis nach Autorität, nach Hingabe an eine Führung ist auch in Sachen der Religion wirksam. Nicht Abwerfen der autoritativen Bindung, nicht Rebellion kann da helfen, sondern es kommt darauf an, daß man sich klar macht, worin der rechte Gehorsam besteht, oder mit andern Worten, daß man die Natur und die Schranken der Autorität zu verstehen sucht. Nicht das Feilschen um ein ‚möglichst Wenig' von Gehorsam führt zum Ziel, sondern die Einsicht in das Warum und Wieweit, in das innere Wesen des religiösen Gehorsams kann Sicherheit bieten.

Weil wir uns also mit der Autorität in ihrer Beziehung zur Religion beschäftigen, so will ich als Muster und Maßstab eine der erschöpfendsten und strengsten Darstellungen der Lehre vom religiösen Gehorsam nehmen, die je aufgestellt worden sind, nämlich jenen Brief über den Gehorsam, den der hl. Ignatius von Loyola an seine Mitbrüder in Portugal richtete (26. März 1553). Gerade weil dieses Schriftstück die Lehre von der religiösen Autorität rein und unverwässert darstellt, setzt es uns in stand, die Frage nach Verdienst zu beurteilen.

In diesem Briefe sind drei führende Gedanken enthalten. Da ist erstens der Hinweis auf den Ursprung des religiösen Gehorsams, zweitens auf die Stufen desselben, drittens auf seinen Gegenstand und Endzweck.

Was den ersten Gedanken angeht, so wird uns gesagt, wie die Autorität, das Recht zu befehlen, durch eine Kette von Mittelspersonen von Gott auf den Vorsteher abgeleitet wird. Der Untergebene aber wird ermahnt, die Zwischenglieder nicht weiter zu beachten und einzig auf den ersten Ring der Kette, nämlich auf Gott, hinzublicken.

In Hinsicht auf den zweiten Gedanken wird gesagt, es gebe drei Stufen des Gehorsams: den Gehorsam des rein äußerlichen Vollzugs, den des Willens und den des Verstandes, und kein Gehorsam sei vollkommen, wenn er nicht die drei Stufen umfasse. Es gehört in der Tat zur Würde des Menschen, an jede bewußte Handlung nur als geistiges Wesen heranzutreten. Äußere ohne innere Unterwerfung stellt sich als unwürdige Halbheit dar, als Mißklang und Zwiespalt zwischen Leib und Seele.

Der dritte Gedanke sagt uns: Gegenstand und Zweck der religiösen Bindegewalt und folglich auch des religiösen Gehorsams ist die Eintracht der Untergebenen unter sich und die Verbindung des einzelnen mit Gott, Bruderliebe und Gottesliebe, Hingabe an die Menschheit und Hingabe an Gott. Der Obere als Einzelwesen ist nichts; mag er töricht oder weise sein, so kann er doch in jedem Falle diesem vorgesteckten Ziele dienen. Es liegt eine gewisse stolze Unabhängigkeit gerade in diesem gleichgültigen Verhalten, das dem Untergebenen anempfohlen wird gegenüber den persönlichen Eigenschaften seines Obern, den er als Mittel, nicht als Zweck betrachten soll.

Sehen wir nun zu, sagt Fräulein Petre weiter, welche Schlüsse sich aus diesen drei Obersätzen ziehen lassen. Zu allererst fällt uns auf, wie nachdrücklich der Unterschied zwischen religiösem und militärischem Gehorsam eingeschärft wird. Der religiöse Gehorsam ist gleichzeitig umfassender und weniger hart, stellt größere Anforderungen und bezeichnet deutlicher seine Grenzen. Vom Soldaten verlangt man äußerliches Parieren, denken mag er, was ihm beliebt. Religiöser Gehorsam verlangt die Hingabe des ganzen Menschen mit Seele und Leib. Ist es dann aber nicht einleuchtend, daß in Fällen, wo die Vernunft widerstrebt, das Gesetz aufhören muß zu verpflichten? In der Tat finden wir denn auch in unserem Briefe diese Wahrheit anerkannt, wenn er von dem erlaubten Widerstand des Gewissens redet. Und ist es nicht ebenso einleuchtend, daß, wo der Wille im Befehl des Obern nicht mehr jenes Einzige finden kann, welches er bei der Wahl des religiösen Gehorsams suchte, nämlich das Mittel zur Selbsthingabe an einen größeren uneigennützigen Zweck, auch die Grenze seiner Verpflichtung erreicht ist? So finden wir gerade in der Geistlichkeit und Unteilbarkeit des Gehorsams den Schutz gegen jeden möglichen Mißbrauch.

Betrachten wir jetzt den andern Satz, auf den so großer Nachdruck gelegt wird, ich meine die persönliche Unwichtigkeit des Obern, der unsern Augen möglicherweise als beschränkter Tor erscheint, während wir ihm trotzdem gehorchen

und innerlich seinen Befehl rechtfertigen. Hier haben wir ebenfalls einen Hinweis nicht nur auf das Gesetz, sondern auch auf die Freiheit. Der Obere ist Mittel, nicht Zweck. Dient er dem höheren Zweck, so folgen wir ihm, versucht er uns diesem Zweck zu entfremden, so verlassen wir ihn aus dem gleichen Grunde. Er ist Stellvertreter Gottes; laßt ihn göttliche Ehre für sich selbst beanspruchen, und er ist im selben Augenblick ein entthronter König.

Blicken wir endlich auf Zweck und Gegenstand des Gehorsams, wie der Brief sie bestimmt, so finden wir da in noch höherem Grade die wahre Philosophie seines Wesens und seiner Grenzen. Der Gegenstand ist Vereinigung des einzelnen und aller mit Gott. Darum geht die Absicht auf Unterdrückung der Selbstsucht und Hingabe unseres beschränkten Daseins an ein weiteres und höheres Leben. Daß der Gehorsam das Opfer unserer persönlichen Wünsche fordern muß, liegt in seinem Wesen; das Opfer unserer höchsten Güter verlangen, hieße jeden Beweggrund des Gehorsams zerstören.

Bis hierher ist die Theorie klar und gewiß, aber die Anwendung auf den einzelnen Fall hängt von der Einsicht des einzelnen (vom Gewissen) ab. Und hier darf ich sagen, daß der, welcher durch die Selbsthingabe des pflichtmäßigen Gehorsams sich selbst möglichst vollkommen freigemacht hat vom geheimen Spiel kleinlicher und selbstsüchtiger Triebe, am besten im stande sein wird, seinen Pfad ohne Furcht der Selbsttäuschung zu wählen.

Darum, so fügt Fräulein Petre hinzu, will ich ein Wort sprechen zur Verteidigung einiger, wenn auch keineswegs aller, die eine scheinbar würdelose Unterwürfigkeit gegen einen ungerechten Ausfluß der Autorität gezeigt haben. Sie sind vielleicht doch nicht so feig, wie einige sie leichthin beurteilt haben. Es ist möglich, daß sie immer noch das größere Ziel im Auge haben, wenn auch auf Kosten ihrer persönlichen Würde, und vorausgesetzt, daß dabei kein Grundsatz geopfert wird, so kann das für sie ganz wohl die höhere Richtschnur sein."

Diese Vorhaltungen aus dem eigenen Lager dürften auf die anwesenden Modernisten einen recht peinlichen Eindruck gemacht haben. Man fragt sich auch, wie Fräulein Petre bei so vernünftigen Grundsätzen noch einen Tag länger in der modernistischen Auflehnung verharren mag. Abgesehen von der Sorge um die „persönliche Würde", die möglicherweise hier zum Nachteil höherer Interessen eine sehr unberechtigte Rolle spielt, läßt vielleicht eine Äußerung am Schluß des Vortrags ahnen, wie die Rednerin sich die Lösung des Widerspruchs denkt. Sie erblickt nämlich einen Hauptvorzug des Gehorsams darin, daß er „die leitet, welche sich selbst nicht leiten können", also die Unmündigen. Nach Tyrrells Theologie, die hier wohl mitspielt, hat nämlich die katholische Kirche gar keine andere Vollmacht oder Autorität als jede beliebige Philosophenschule, und jeder mündige Christ muß sich seine Religion und sein Dogma selber machen. Fräulein Petre aber rechnet sich offenbar zu den Mündigen. Das würde allerdings beweisen, daß auch sie weder das Wesen des religiösen und katholischen Gehorsams noch den Gedanken des hl. Ignatius richtig erfaßt hat.

Matthias Reichmann S. J.

Ein neues Organ für Religionspsychologie. Die unrühmlichst bekannte „Zeitschrift für Religionspsychologie" hat nach sechsjährigem Bestande ihr Erscheinen eingestellt und einem neuen Unternehmen Raum gemacht, in dem Deutschland ein wirklich hochstehendes Organ zur Pflege der Religionspsychologie erhalten zu sollen scheint. Das „Archiv für Religionspsychologie . . ., unter ständiger Mitwirkung von Dr K. Koffka, Privatdozent für Philosophie an der Universität Gießen, herausgegeben von Dr W. Stählin, Pfarrer in Egloffstein (Oberfranken) (I. Band, Tübingen 1914, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Abonnementspreis *M* 12.—, Einzelpreis *M* 15.—)", sichert sich schon durch sein äußeres Erscheinen eine günstige Prognose. Auf dem Titelblatt zeichnen gewissermaßen als Patrone der Zeitschrift Männer von angesehenem Namen wie A. Dyroff (Bonn), Girgensohn (Dorpat), Külpe (München) u. a. Berufene Fachleute, darunter auch Katholiken, Theologen und Psychologen, wie Professor Wunderle, P. Gemelli O. F. M., Gräfin Wartensleben, nennen sich als Mitarbeiter.

Ebenso erwecken die grundsätzlichen Auslassungen der beiden Herausgeber, Koffka und Stählin, in der „Einleitung" unser Vertrauen. Sie zeugen in gleicher Weise von hohem Sinn für positive Forschungsarbeit wie von Ehrfurcht für die Religion. „. . . unser Archiv soll einen neuen Anstoß dazu geben, in sorgfältiger Einzelarbeit — statt in Spekulationen über das ‚Wesen der Religion' — einiges für das religiöse Leben Wesentliche zu finden. . . . Wäre es nötig, die Kirche oder das ‚Kämmerlein' zu einem psychologischen Laboratorium zu machen, dann lieber gar keine Religionspsychologie!" (S. 2 f.) Sehr sympathisch berührt auch, was über die Stellung der Religionspsychologie zur Wahrheitsfrage gesagt wird: „Nichts Schlimmeres könnte die Religionspsychologie tun, als gleichfalls sich in eine Erörterung über die Wahrheit der religiösen Glaubenssätze einzulassen. . . . Wer die Schwierigkeiten kennt, die sich heute noch aus dem Problem, wie sich Psychologie und Erkenntnistheorie zueinander verhalten, erheben, der wird einsehen, daß ein Archiv für Religionspsychologie eine reinliche Scheidung beider Fragen unbedingt verlangen und eine Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen oder andern religionsphilosophischen Fragen ebenso unbedingt ablehnen muß" (S. 6 f.). Allerdings muß es ausgesprochen werden, daß hier die Achillesferse der Religionspsychologie liegt. Mag auch der Religionspsycholog noch so gern die Wahrheitsfrage ausschalten, er wird in vielen Fällen an der Tatsachenfrage nicht vorbeikommen. Und Wahrheitsfrage und Tatsachenfrage fallen praktisch nur zu oft zusammen. Darum wird Stählin selbst seinem Prinzip untreu, wenn er S. 308 den Satz Flournoys billigend anführt: „Nicht weil dem Psychologen in Dogmen objektive Wahrheit . . . erschlossen wird, interessiert er sich dafür, sondern weil in theologischen Konstruktionen ein Widerschein, ein intellektualisiertes Residuum von gewissen Lebenserfahrungen und intimen Bewußtseinsprozessen vorliegt." Will man der Tatsachen- und damit auch der Wahrheitsfrage nicht präjudizieren, so darf es doch nur heißen: insoweit in theologischen Sätzen ein Widerschein usw. Denn sind z. B. die Glaubenssätze des Christentums der Tatsache einer übernatürlichen Offenbarung zu verdanken, dann darf der Religionspsycholog sie nicht als rein seelisches Entwicklungsprodukt

behandeln. Die beregte Schwierigkeit sei hier nicht weiter ausgeführt. Sie wird sich zum größten Teil beheben lassen, wenn zu dem Grundsatz der Ausschaltung der Wahrheitsfrage jener andere hinzugenommen wird: in allen Tatsachenfragen ist größte Vorsicht und strengste Wissenschaftlichkeit der Beweisführung erste Forderung, und zwar um so mehr, je mehr sie die Grundlagen weiterer religionspsychologischer Forschungen bilden.

Daß es Stählin aber Ernst ist mit der Durchführung der aufgestellten Grundsätze, geht aus der Energie hervor, mit der er sie in diesem ersten Band an verschiedenen Stellen mit nicht zu verkennender programmatischer Bedeutung geltend macht. Als selbständigen Beitrag liefert er eine sorgsame experimentelle Untersuchung, und die zahlreichen Besprechungen aus seiner Feder bieten ihm Gelegenheit zu kräftiger Abwehr entgegengesetzter Auffassungen. Besonders dankbar muß man ihm für die deutliche Sprache sein, die er gegenüber den religionspsychologischen Ausführungen im zweiten Band von Ebbinghaus-Dürr, Grundzüge der Psychologie, findet.

Die Reihe der Abhandlungen eröffnet Pfarrer Liz. Dr Fr. Rittelmeyer (Nürnberg): „Die Liebe bei Plato und Paulus". Die Untersuchung des Bedeutungswandels des Wortes „Liebe" von Plato zu Paulus soll in gewisser Weise die Geschichte der Seele widerspiegeln. Der Aufsatz enthält eine Fülle wertvoller Anregungen und großer Gedanken. Um so mehr ist es im Interesse seiner Nachfolger wie in dem seiner eigenen Arbeit zu beklagen, daß der Verfasser die grundlegenden methodischen Fragen fast ganz mit Stillschweigen übergeht. Dem entspricht der Rückfall in üble religionspsychologische Gewohnheiten, der sicher nicht im Sinne der Herausgeber liegt, der Studie einen — wie immer auch interessanten — Ausblick auf das Wesen der Religion, des Christentums u. ä. anzugliedern. — „Über das religiöse Genie" verbreitet sich Privatdozent Dr S. Behn (Bonn). Aus einem Überblick über die verschiedenen Bewußtseinszustände sucht er auf die eigentümlichen mystischen Zustände und Schöpfungen Licht zu werfen. „Wenn ich versuche, die Richtung anzudeuten, in der ich eine Lösung vermute, so bin ich mir wohl bewußt, daß manches eher als die Grundzüge einer befriedigenden Antwort entspringen wird. Das entspricht schon dem heutigen Zustand der Religionspsychologie als Wissenschaft: auf eine Phase der Problemstellungen folgt eine Phase der begründeten Vermutungen. In dieser Phase entsteht ein Bedürfnis nach Entwürfen der Lösung in verschiedenen Richtungen, in die unsere bisherige Kenntnis verweist. Ehe ein solcher Entwurf bewahrheitet oder verworfen ist, jedenfalls bei seiner ersten Mitteilung geht es nicht an, ihn gleich mit dem ganzen Rüstzeug der üblichen wissenschaftlichen Darstellung zu wappnen" (S. 45). Wenn wir nun auch glauben, daß die mystischen Zustände noch reicher sind als die von Behn geschilderten Bewußtseinsformen, so wird doch jeder, der mystische Erscheinungen erforschen will, es nicht versäumen dürfen, sich mit den Darstellungen Behns, die auf reicher psychischer Erfahrung und umfassender Belesenheit fußen, auseinanderzusetzen. — „Über Nachahmung und Nachfolge" bietet Aloys Fischer, Privatdozent in München, einen „Beitrag zur Phänomenologie und Psychologie des religiösen Erlebnisses". Es ist eine dankenswerte Klärung der einschlägigen Begriffe, eine Aufzeigung und Beschreibung dessen, was sich über Nachahmung und Nachfolge aus der Alltagsbeobachtung gewinnen läßt. — Es folgen S. 117—194 die schon erwähnten „Experimentellen Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie" Stählins. Stählin legte seinen Versuchspersonen religiöse Texte vor und ließ sich deren Beobachtungen über den Auffassungsvorgang mitteilen. Der Verfasser

ist sich sowohl über das Unvollkommene seiner Methode wie über den peripherischen Charakter seiner Probleme völlig klar. Aber die Unvollkommenheiten der Methode können überwunden werden, und bezüglich der Bedeutung seines Problemes schreibt er mit Recht: „Man wird sich nur von der Geringschätzung frei machen müssen, mit der gerade deutsche Religionspsychologen die Behandlung ‚peripherischer' Fragen kritisiert haben. Man leistet unserer jungen Disziplin den schlechtesten Dienst, wenn man von ihr alsbald die Lösung der Frage verlangt oder erwartet, was das psychologische Wesen der Religion sei. Aus diesem Stadium des Herumtastens an den allerallgemeinsten und allerschwersten Problemen muß die Religionspsychologie unbedingt herauskommen und sich zu der gewissenhaften Einzeluntersuchung aller psychischen Vorgänge und Funktionen bequemen, die irgend etwas mit dem religiösen Erleben zu tun haben" (S. 120). Der Raum steht nicht zur Verfügung, Stählins Ergebnisse auszugsweise mitzuteilen; doch sei bemerkt, daß als Nebenresultate wirkungsvolle Lichter auf die Praxis der Predigt und Katechese fallen. — Reiche Anregung zu religionspsychologischer Forschung bieten die folgenden Aufsätze: Wielandt, Die Mitarbeit des praktischen Theologen an der Religionspsychologie, und Schlüter, Religionspsychologische Biographienforschung. (Die bisherige Aufstellung der Biographienliste berührt allerdings eigentümlich; doch werden Ergänzungen ausdrücklich gewünscht.)

Der zweite Teil des Bandes enthält Referate, die nur dem Titel nach aufgezählt seien. Ostertag, Grundsätzliches auf Wundts Religionspsychologie; Lindworsky S. J., Religionspsychologische Arbeiten katholischer Autoren; Gemelli O. F. M., Die italienische Literatur über Religionspsychologie in den Jahren 1911/12. Den Schluß bilden größere Referate über bedeutsamere Einzelwerke, kleinere Buchbesprechungen und Zeitschriftenschau.

So viel wir wissen, war anfänglich nur ein einmaliges Erscheinen des „Archivs" pro Jahr vorgesehen. Die Fülle des Angebotes gestattet es jedoch, daß dem stattlichen Bande (336 S.) schon in diesem Jahr zwei Halbbände nachfolgen. Wir können nur wünschen, daß das neue Unternehmen in dem gleichen vornehmen wissenschaftlichen Geiste fortgeführt werde. Dazu wird gewiß nicht wenig beitragen, wenn der verdiente Herausgeber durch Mitarbeit und Abonnement seitens der hier interessierten katholischen Kreise tatkräftig unterstützt wird.

J. Lindworsky S. J.

Schweizer Jesuiten auf der Landesausstellung in Bern 1914. In der „Kirche" und im „Pfarrhaus" des „Dörfli" sucht die schweizerische Landesausstellung die Mitarbeit kirchlicher Kreise an den allgemeinen Kulturaufgaben zu veranschaulichen. Soweit die Verbannung es ermöglichte, die Unterlagen zu beschaffen, habe ich mich bemüht, in die katholische Abteilung das einzureihen, was meine Landsleute und Ordensgenossen fern der Heimat für das Wohl der Menschheit gewirkt haben. Von 1814 bis 1913 haben sich rund 600 Schweizer aus allen Kantonen der Gesellschaft Jesu angeschlossen. 254 sind im Orden gestorben, 214 leben noch, die übrigen haben den Orden wieder verlassen. Die höchste Beteiligung (116, mit den nicht in der Gesellschaft gestorbenen 139) weist der Kanton Wallis auf, in dem vor hundert Jahren die Gründer der jetzigen deutschen Ordensprovinz ihre erste Wohnstätte gefunden haben. Da die schweizerischen

Katholiken insgesamt niemals 1 bis 1⅓ Million überstiegen, so erscheint die Zahl der Jesuiten verhältnismäßig hoch.

Betritt man den katholischen Ausstellungsraum des „Pfarrhauses", so gewahrt man an der Fensterseite vier große Porträts: den Ordensgeneral P. Anton M. Anderledy, den Literaturhistoriker P. Alexander Baumgartner, den indischen Missionsbischof Abondio Cavadini und den in hohen Ordensämtern ergrauten P. Moritz Meschler, den die Katholiken aller Kulturländer als hervorragenden aszetischen Schriftsteller kennen. In den Glasschränken, die Bücher von schweizerischen Welt- und Ordensgeistlichen enthalten, beanspruchen die mehr als 200 Bände der Jesuiten ein Viertel des Raumes. Im ganzen sind seit 1814 von Schweizer Jesuiten rund 500 Bücher und Broschüren herausgegeben worden. Für die Ausstellung habe ich nur das gesammelt, was in den letzten 20 Jahren, sei es zum ersten Male, sei es in Neuauflage erschienen ist. Neben den aszetischen Werken von P. Meschler und den literarischen von P. Baumgartner stehen da z. B. die moralphilosophischen von P. Cathrein, die theologischen von P. Hurter, die Erzählungen von P. Spillmann, die Veröffentlichungen über das katholische Missionswesen von P. Huonder usw. P. Markus Dechevrens legt zahlreiche meteorologische Beobachtungen vor. Sein Bruder, P. Anton Dechevrens, bietet gelehrte Studien über den gregorianischen Gesang. Von P. Ludwig Bonvin sind ungefähr 80 seiner größtenteils liturgischen Tonstücke ausgestellt. Da weitaus die meisten Jahrgänge der „Katholischen Missionen" unter der Redaktion der PP. Spillmann und Huonder zustande gekommen sind, so hat auch diese Zeitschrift in der Bibliothek des „Pfarrhauses" Platz gefunden. Die PP. Alois Gyr und Joseph Umbricht, Missionäre in Vorderindien, sind mit neun in der Guzerati-Sprache geschriebenen Werken vertreten.

Über das Arbeitsfeld der Schweizer Jesuiten unterrichtet ein großes Album von mehr als 200 Photographien. Es liegt nebst einer Bildermappe und einem handschriftlichen Quartbändchen mit statistischen und sonstigen Erläuterungen auf einem Tisch im „Leseerker". Schweizer Jesuiten haben nicht nur in ganz Europa, sondern in fast allen Teilen der Welt gearbeitet, beispielsweise in Nordamerika 123, in Brasilien 40, in Vorderindien 49. Von den 254 Verstorbenen haben nur 49 ein Grab in ihrem Vaterlande gefunden. Die europäische Abteilung des Albums zeigt als Stätten, wo schweizerische Jesuiten ihre Ausbildung empfangen oder ihre Wirksamkeit entfaltet haben, die Kollegien Exaeten und Valkenburg in Holland, Feldkirch, Innsbruck, Kalksburg, Mariaschein und St Andrä in Österreich. Unter den Bildnissen hervorragender Patres bemerkt man den großen Kanzelredner P. Peter Roh, den zeitweiligen Hauptredakteur der „Stimmen aus Maria-Laach" und späteren Obern der deutschen Jesuitenmission in Brasilien P. Jakob Fäh, den Moralphilosophen P. Theodor Meyer usw. Die nordamerikanische Abteilung enthält Ansichten der prachtvollen Kollegien in Buffalo, Woodstock, Boston, Georgetown, St Louis, San Francisco, daneben zahlreiche Darstellungen der Indianermissionen in den Staaten Süd-Dakota, Wyoming, Montana, Oregon und Washington. Teils in Gruppen, teils einzeln werden auch hier die bedeutendsten Patres im Bilde vorgeführt, so P. Burchard Villiger, der nacheinander fünf Kol-

legien, die Mission von Kalifornien und die Ordensprovinz von Maryland verwaltet hat, P. Spicher, der erste Obere der nordamerikanischen Häuser der deutschen Ordensprovinz, P. Emil Perrig, der Apostel der Sioux, und manche andere. Südamerika ist durch eine Reihe von Ansichten aus Brasilien und Chile vertreten, Indien durch die großartigen Kollegien von Bombay, Syrien durch die Universität von Beirut, die der Schweizer Jesuit P. Luzian V. Cattin als Rektor und als Kanzler der medizinischen Fakultät zu ihrer jetzigen Bedeutung erhoben hat.

Mit Freude und Wehmut zugleich weilt der Blick auf den Zeugnissen von so viel Tatkraft und so viel opfermutiger Geduld. Als Christ weiß man ja, daß die Verdienste dieser Männer im Buche des Lebens noch leuchten werden, wenn unsere Alpen längst zerbröckelt sind. Aber als Schweizer muß man trauern, daß die Freiheit der heimischen Berge seit fast 70 Jahren dem Orden verschlossen ist, der Hunderte von Schweizern zu solchen Leistungen herangebildet hat.

J. B. Mundwiler S. J.

Deutsche Jesuiten des 17. und 18. Jahrhunderts im alten Mexiko. Die traurigen Folgen, welche der blutige Bruderzwist im Mexiko unserer Tage auch für unsere deutschen Landsleute mit sich bringt, lenken den Blick zurück auf die Zeit, in der sich mehr als hundert deutsche Jesuitenmissionäre dort „durch ihre dapfere Standhafftigkeit und Geduld allen Widerwärtigkeiten gewachsen" zeigten und „weder denen Verfolgungen noch Trangsalen" unterlagen (Urteil der Prokuratoren beider Indien vom Jahre 1723/24). Was die wackern Männer außer der Bekehrung der Indianer — zur Zeit der Aufhebung der Gesellschaft zählte man 122000 katholische Indianer — für die Wissenschaft, insbesondere für Religions- und Sprachwissenschaft, für Ethnographie, Geographie und Kartographie geleistet haben, das hat der leider zu früh gestorbene Dresdner Gelehrte Viktor Hantzsch, angeregt durch die trefflichen Vorarbeiten P. Huonders (Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts), in seiner dankenswerten Untersuchung: „Der Anteil der deutschen Jesuiten an der wissenschaftlichen Erforschung Amerikas" näher ausgeführt (Studium Lipsiense. Ehrengabe für Karl Lamprecht S. 270 ff). Wir heben hier nur das geographisch Wichtigste von dem heraus, was sich auf das Gebiet des alten Mexiko, das damalige Königreich Neu-Spanien, bezieht. Die deutschen Patres wirkten teils in den 31 Studienanstalten der mexikanischen Provinz teils in den zugehörigen Indianermissionen von Tarahumara, Sonora und Nieder-Kalifornien.

In Tarahumara lebte seit 1680 länger als 50 Jahre hindurch Jos. Neumann oder Neymann (1648—1732). Wir besitzen von ihm einen Brief (Weltbott Nr 32 von 1686) über die Sitten der dortigen durch ihre zügellose Wildheit bekannten Indianer und ein ausführliches 1730 in Prag erschienenes Werk über die Stämme von Tarahumara, das bisher bei den Ethnologen nicht die Beachtung gefunden hat, die es verdient. Ein „Tarahumarisches Wörterbuch, nebst einigen Nachrichten von den Sitten und Gebräuchen der Tarahumaren", sowie eine Sammlung von Sprachproben dieser Indianer verfaßte Matthias Steffel aus Iglau (1734 bis nach 1773).

In der Landschaft Sonora wird als der erste wissenschaftlich tätige Jesuit Adam Gilg aus Römerstadt in Mähren (1653 bis nach 1692) genannt, der zwei Briefe mit wertvollen Mitteilungen über Charakter und Lebensweise der dortigen Eingeborenen (Weltbott Nr 33 und 53, von 1687 und 1692), ein Vocabulario de las lenguas Eudeve, Gima, y Seris, eine Karte des Missionsgebietes hinterließ. Zwei handschriftliche Briefe nebst Kartenskizzen von ihm befinden sich heute noch im Wiener Staatsarchiv. Sein Gefährte Anton Kapp aus Steinbüchel in Krain (1657—1717) arbeitete mehrere Jahrzehnte lang unter den Stämmen der Pimas und Yaquis und hat die Beschaffenheit ihres Landes kurz in einem Briefe (Weltbott Nr 56 von 1699), ausführlicher in einem spanischen Reisebericht behandelt, der 1856 in Mexiko gedruckt wurde. Die beiden spätesten und zugleich wertvollsten Werke über das Gebiet von Sonora rühren von zwei Jesuiten her, die nach der Vertreibung durch die Spanier in die deutsche Heimat zurückkehrten und die Muße ihres Lebensabends zur Aufzeichnung ihrer Erinnerungen verwendeten. Ignaz Pfefferkorn aus Mannheim (1725 bis nach 1795) gab in zwei starken Bänden eine sehr inhaltreiche „Beschreibung der Landschaft Sonora samt andern merkwürdigen Nachrichten von den inneren Teilen Neu-Spaniens" (Köln 1794—1795) nebst einer Karte der Provinz und einer Grammatik der Pimasprache heraus. Sein Reisegefährte Jos. Och aus Würzburg (1725—1773) plante ein ähnliches Werk, an dessen Vollendung ihn der Tod hinderte; doch wurden seine Tagebücher durch Freunde gerettet (Murr, Nachrichten I 1—292). Sie enthalten namentlich eine vortreffliche ethnographische Schilderung der Pimas und ihrer Nachbarstämme.

Sehr bedeutsam sind die Verdienste der deutschen Jesuitenmissionäre um die Erforschung Niederkaliforniens. Der erste und zugleich bekannteste unter ihnen ist Eusebius Kühn aus Südtirol (1644—1711), von den Spaniern Kino oder Chino genannt, ehemals Professor der Mathematik an der Universität Ingolstadt. Auf ausgedehnten Reisen stellte er den Halbinselcharakter des Landes und den Verlauf der Küsten fest, untersuchte die Flüsse Colorado und Gila und drang weit nordwärts nach Arizona vor. Er hinterließ mehrere handschriftliche Berichte über seine Entdeckungen und entwarf eine Tabula Californiae, die seit 1706 wiederholt als Kupferstich erschien. Ein halbes Jahrhundert später schilderte Johann Balthasar aus Luzern (1697—1763) dieselben Gegenden in seinen gleichfalls nur handschriftlich überlieferten Memorias sobre la conquista de la Pimeria y sus misiones y comunicación de las del Rio Colorado con las del norte de Californias. Aus der nämlichen Zeit stammen auch die wertvollen, durch scharfe Beobachtungen ausgezeichneten Reiseberichte des P. Ferdinand Konsag aus der österreichischen Provinz (1703—1759), der als Visitator der kalifornischen Missionen die ganze Halbinsel und die nördlich angrenzenden Gegenden durchwanderte. Zwei seiner Werke wurden noch zu seinen Lebzeiten gedruckt, beide befassen sich ebenso mit Kalifornien wie zwei weitere, eine Historia de las misiones de Californias und eine Descripción compendiosa de lo descubierto y conocido de la California, die nur handschriftlich überliefert sind. Eine von P. Konsag entworfene Karte Kaliforniens veröffentlichte kurz vor seinem Tode Jakob Bägert aus Schlettstadt (1717—1772) in seinem 1773 in Mannheim erschienenen, umfangreichen, geographisch sehr bedeutsamen Werke „Nachrichten von der Halbinsel Californien mit einem zweyfachen Anhang falscher Nachrichten. Geschrieben von einem Priester der Gesellschaft Jesu, welcher lang darin diese letztere Jahre gelebt hat".

Jos. Fischer S. J.

Eine Ungerechtigkeit gegen P. Spe. In Krügers deutschem Literatur-Lexikon (1914) wird Friedrich Spes Cautio criminalis zwar genannt, aber nichts darüber gesagt, daß sie ein flammender Protest ist gegen das Hexenunwesen der Zeit. So wird dem ausgezeichneten Mann das höchste Lob, das ihm gebührt, vorenthalten. Ja ein sehr mißverständlicher Satz muß Leser, die den Stand der Frage nicht kennen, zu einer ganz falschen Beurteilung des Paters führen, gewiß gegen die Absicht Krügers. Spe habe, so heißt es hier, in einem Jahr über 200 Hexen zu Tode geführt, von deren Unschuld er überzeugt war, und „ergraute unter diesen Gewissensqualen". Dem unerschrockenen Verteidiger der Unschuld machte sein Gewissen gewiß keine Vorwürfe; er ergraute vor Mitleid und Entsetzen und Liebe und Arbeit. Überhaupt ist die Beurteilung katholischer Dinge und Männer bei Krüger mehrfach nicht unbefangen genug. Der Dichter von Dreizehnlinden kommt nicht höher als in die Gesellschaft Steinhausens. Spillmann wird gar nicht genannt, während eine Menge anderer, weit unbedeutenderer erwähnt wird. Alexander Baumgartner und Wilhelm Kreiten existieren für den Verfasser nicht. Ganz ungenügend ist die Beurteilung der Gräfin Hahn-Hahn u. ä. m. Das ist um so mehr zu bedauern, als das Nachschlagewerk sonst gute Dienste leistet. **Stanislaus v. Dunin-Borkowski** S. J.

Was ist ein Atavismus? Noch vor einem Jahrzehnt würde man diese Frage fast für rückständig gehalten haben. Denn daß der Atavismus einen „Rückschlag in eine Ahnenform" bedeute, meinte damals jeder „Gebildete" zu wissen, mochte er auch nur Haeckels „Welträtsel" gelesen haben. Heute ist man etwas kritischer geworden und glaubt selbst die allbekannten Grundbegriffe der Deszendenztheorie einer sorgfältigen Prüfung auf ihren wirklichen Inhalt unterziehen zu müssen. Und das ist gut; denn dadurch werden Wahrheit und Irrtum, Logik und Phantasie in der Lehre von der Stammesentwicklung der organischen Arten immer reinlicher voneinander geschieden.

Am 26. Februar und 12. März 1913 veranstaltete die K. K. Zoologisch-Botanische Gesellschaft von Wien in der Sektion für Paläontologie und Abstammungslehre zwei Diskussionsabende ausschließlich über das Thema „Atavismus" (Verhandlungen 1914, Heft 1 und 2). Der Vorsitzende, Professor Dr O. Abel, eröffnete die Diskussion mit den Worten: „Unter den vielen Bezeichnungen gewisser phylogenetischer Begriffe gibt es wohl wenige, die in ihrer Umgrenzung und in ihrer Anwendung so schwankend sind wie die Bezeichnung ‚Atavismus' für eine Gruppe von Erscheinungen auf dem Gebiete der Vererbungslehre. Ja man kann sogar sagen, daß mit der Bezeichnung von Erscheinungen als ‚Atavismus' manchmal geradezu Mißbrauch getrieben wird, und daß namentlich in letzter Zeit sehr häufig ganz heterogene Dinge von den verschiedenen Autoren als Atavismen bezeichnet werden." Nachdem er sodann frühere kritische Studien über diesen Begriff von Emery (1896 und 1902), Kohlbrugge (1897), Wasmann (1899) sowie Plates neue Einteilung der Atavismen (1910) kurz erwähnt hat, stellt er als herkömmliche Definition fest, „daß der Atavismus ein Rückschlag auf einen früheren phyletischen Zustand sei".

Aber nun kommt eine heikle Frage. Ist die Existenz solcher Atavismen vereinbar mit dem namentlich in der Paläozoologie durch zahlreiche Beispiele bestätigten Dollo'schen Gesetz, nach welchem ein in der Stammesentwicklung einmal verloren gegangenes Organ bei den späteren Nachkommen nie wiederkehrt und ein in der Stammesgeschichte rudimentär und funktionslos gewordenes Organ später niemals wieder seine frühere Gestalt und Bedeutung erreicht, sondern durch ein anderes Organ ersetzt wird? „Wenn es sich bewahrheiten würde, daß es Rückschläge nach längst verschwundenen Vorstufen der Entwicklung gibt, die nicht als individuelle Hemmung ontogenetischer Prozesse anzusehen sind, so wäre damit ein entscheidender Beweis gegen die allgemeine Geltung des Dollo'schen Gesetzes geliefert."

Um dieses Problem zu lösen, stellte Abel hierauf die folgende tatsächliche Frage zur Diskussion: Sind bisher solche Rückschläge wirklich mit Sicherheit nachgewiesen oder nicht?

Er gab sodann eine kritische Übersicht über die hauptsächlichsten „Standardbeispiele" des Atavismus, als da sind: die überzähligen Zehen bei Schweinsembryonen, bei Pferden und bei Hühnern, die Hörner bei Kälbern hornloser Rinderrassen, die überzähligen Finger und Zehen beim Menschen, die sog. Halsfistel des Menschen, die überzähligen Brustwarzen, die Aufspaltung von rot- und weißblühenden Erbsen in den Tochtergenerationen bei Mendel'scher Kreuzung, das Auftreten von Streifen an den Beinen eines Bastards von Löwe und Tiger usw. Als Ergebnis seiner Untersuchung dieser Fälle stellte er die folgenden Sätze zur Diskussion:

Manche jener sog. Atavismen, z. B. die überzähligen Zehen bei Schwein und Pferd, sind bloß oberflächliche Ähnlichkeiten mit Vorfahrenstadien, also gar keine wirklichen Rückschläge in phylogenetisch ältere Formen. Manche andere, wie die Halsfistel beim Menschen, sind bloße ontogenetische Entwicklungshemmungen und dürfen daher ebenfalls nicht als phylogenetische Rückschläge gedeutet werden. Andere, wie die überzähligen Finger und Zehen beim Menschen, beruhen auf ontogenetischen Entwicklungsstörungen; sie stellen daher nur krankhafte Mißbildungen dar, keine Atavismen. Hybrid-Atavismus, d. h. das Wiederauftreten von Eigenschaften der Groß- oder Ureltern bei Enkeln oder Urenkeln, mit Überspringung der Eltern, ist zwar durch den Mendelismus als häufige Erscheinung bei Pflanzen und Tieren einwandfrei nachgewiesen. Aber hier handelt es sich erstens nur um Rückschläge auf nahe Vorfahren und zweitens sind hier die wieder auftretenden Ahnenmerkmale bereits als latente Anlage in der Genenkombination der Eltern vorhanden gewesen. Dagegen sind wirklich einwandfreie Rückschläge auf weit zurückliegende Vorfahren der geologischen Vergangenheit bisher überhaupt noch nicht nachgewiesen[1]. Hieran knüpfte sich end-

[1] Man könnte hier an die termitophile Dipterengattung Termitoxenia erinnern, welche in der ontogenetischen Entwicklung ihrer Thorakalanhänge ein flügelähnliches Stadium durchläuft, das der wirklichen Flügelbildung bei den Vorfahren jener Tiere gleicht (Wasmann, Moderne Biologie[3] 391). Aber hier handelt es sich nicht

lich die Frage, ob man künftig den Begriff Atavismus auf das in der Mendelschen Vererbung tatsächlich konstatierte Wiedererscheinen von urelterlichen Eigenschaften beschränken, oder ob man das Wort Atavismus überhaupt fallen lassen solle.

Hierauf begann erst die Diskussion über die von Abel aufgestellten Sätze. An ihr beteiligten sich außer dem Vorsitzenden noch zwölf andere Fachmänner, unter denen der Botaniker v. Wettstein und der Entomolog A. Handlirsch besonders genannt seien. Das Ergebnis des angeregten Meinungsaustausches war eine wesentliche Bestätigung der Abelschen Sätze. Den Begriff des Atavismus wollte man beibehalten, aber auf jene Fälle beschränken, wo wirklich eine Eigentümlichkeit der Vorfahren, die scheinbar bei den nächsten Nachkommen verschwunden war, später wiederum auftritt. Dieses Wiedererscheinen eines Ahnenmerkmals erfolgt aber — wie v. Wettstein besonders betonte — nur dann, wenn die betreffende Eigenschaft noch als latente Anlage vorhanden und somit nicht völlig geschwunden ist. Hiemit ist auch der Widerspruch zwischen den wirklich beobachteten Atavismen und dem Dolloschen Gesetz beseitigt.

„Von besonderem Werte erscheint mir" — so lauteten die Schlußworte des Vorsitzenden, Prof. Abel — „die auch durch die Diskussion bekräftigte Tatsache, daß Fälle von Atavismen, bei denen phyletische Merkmale weit zurückliegender Vorfahrenstufen der geologischen Vergangenheit rekapituliert würden, bis jetzt nicht nachgewiesen sind." — Für uns ist das Ergebnis auch deshalb von besonderem Werte, weil dadurch die sämtlichen von Wiedersheim aufgestellten vorgeblichen Atavismen des Menschen ihre stammgeschichtliche Beweiskraft verlieren. Sie sind gar keine „Rückschläge auf frühere Ahnenformen", sondern, wie Abel (in Übereinstimmung mit J. Ranke) nachdrücklich hervorhob, nur individuelle Entwicklungshemmungen. **E. Wasmann** S. J.

Schutz des menschlichen Lebens auf See. Vor zwei Jahren gab uns die Katastrophe der „Titanic" die Veranlassung, zur Rettung der Schiffbrüchigen das „Zwei-Dampfer-System" zu empfehlen[1], und schon stehen wir wieder vor der traurigen Aufgabe, auf die Notwendigkeit dieses Rettungsmittels hinzuweisen. Wie viele Tausende von Menschen müssen noch in den Wellen begraben werden, bevor eine Schiffsgesellschaft sich zu dem neuen Gedanken erschwingt?

Wir sagen mit Bedacht: Schiffsgesellschaft, denn der „Internationale Vertrag zum Schutz des menschlichen Lebens auf See" enthält tatsächlich ein so radikales Hilfsmittel nicht in seinen Statuten und könnte es vorderhand wohl nicht haben. Der Vertrag wurde im Reichstag am 1. Mai dieses Jahres in erster

---

um einen Rückschlag in der Entwicklungsweise einer Vorfahrenform, sondern um zeitweilige Beibehaltung der ursprünglichen, ererbten Entwicklungsrichtung, die erst später sich in die neue Bahn wendet, aus welcher die stabförmigen Anhänge an Stelle der Flügel hervorgehen. Auch hier liegt also weder ein „echter Atavismus" vor noch ein Widerspruch mit dem Dolloschen Gesetz!

[1] Vgl. diese Zeitschrift (1912) 596.

und zweiter Lesung einstimmig angenommen und harrt jetzt auf die Genehmigung der beteiligten Regierungen. Die Londoner Konferenz, die am 12. November 1913 zusammentrat und ihre Arbeit am 20. Januar 1914 vollendete, ist noch in aller Erinnerung, weil der Handelsminister Buxton in der Schlußsitzung vor den Vertretern von 13 Ländern dem Deutschen Kaiser für das Zustandekommen der Konferenz besonders dankte.

Die 74 Artikel des Vertrags, die erst im Blue-book erschienen, sind deutschen Lesern aus der nautischen Zeitschrift „Hansa" LI (1914) 275—287 bekannt. Sie zerfallen in zwei Teile: Vorsichtsmaßregeln zur Vermeidung des Schiffbruchs und Rettungsmittel nach dem Schiffbruch; jene entsprechen allen denkbaren Anforderungen, diese haben heute, früheren Zeiten gegenüber, den unermeßlichen Vorteil der drahtlosen Meldung, bleiben aber trotzdem auf halbem Wege stehen, ja weniger als auf halbem Wege. Denn die Hilfe kommt erfahrungsgemäß immer zu spät, und wenn sie kommt, fehlen die geeigneten Rettungsapparate und die wenigen Geretteten finden nicht die nötige Pflege. Das Urteil mag hart erscheinen; aber sehen wir uns die Tatsachen an und stellen sie dem gegenüber, was das Zwei-Dampfer-System leisten könnte.

Seit Einführung der Funkentelegraphie sind drei größere Unglücksfälle zur See zu verzeichnen: die „Titanic" sank am 15. April 1912, der „Volturno" am 9. Oktober 1913 und die „Empreß of Ireland" am 29. Mai 1914. Die „Titanic" wartete vier bange Stunden auf die Schiffe, die das Notsignal gehört hatten, doch vergebens; die Hilfsdampfer sahen nichts mehr von ihr als einige Rettungsboote. Der „Volturno" war etwas glücklicher, er hielt sich über Wasser, so daß zehn Rettungsdampfer zur Stelle kamen. Aber auch der erste, die „Carmania", die nach vier Stunden eintraf, kam erst, als schon drei gefüllte Boote des „Volturno" untergegangen waren. Wir werden zeigen, daß auch dieses Unglück nur die Folge der verspäteten Hilfe war. Dabei ist zu bedenken, daß die Lage des „Volturno" für Hilferufe außergewöhnlich günstig war; das beweist ja die Tatsache, daß zehn Dampfer dem Rufe folgen konnten. Wie wäre es der „Empreß of Ireland", die in 10—15 Minuten sank, auf hoher See ergangen! Die zwei Dampfer „Heureka" und „Lady Evelyn" kamen vom nahen Ufer, jener in 40 Minuten, dieser eine Stunde nach dem verhängnisvollen Stoß, und doch beide zu spät, um noch etwas von dem verunglückten Riesendampfer zu sehen. Wie verschieden wäre der Ausgang in den drei Fällen gewesen, wäre ein Begleitdampfer, klein oder groß, aber ausgerüstet mit starker Maschine, in der Nähe gewesen. Man wende dagegen nicht die Unbeholfenheit des „Storstad" ein, welcher der „Empreß of Ireland" den Todesstoß gegeben hatte und mit den eigenen Booten nur rari nantes auffischte. Der norwegische Dampfer war ein schwer beladenes Kohlenschiff, das erst seine eigenen Schotten schließen und auf seine Sicherheit bedacht sein mußte, bevor es die wenigen Rettungsboote herablassen konnte. Nach den letzten Berichten aus Montreal waren es nur vier, und auch diese konnten nur *eine* Rettungsfahrt ausführen, denn die beiden Schiffe waren infolge des Zusammenstoßes über eine Seemeile weit auseinandergeraten. Die 360 Geretteten, die der „Storstad" an Bord hatte, waren ihm wohl zum größeren Teile von andern Booten zugeführt

worden. Wie wenig Verlaß auf das Schiff ist, das den Schaden anrichtet, zeigte sich schon vor Jahren an dem Kohlendampfer „Crathie", der auf seiner Fahrt von Rotterdam nach England dem Schnelldampfer „Elbe" in die Seite fuhr. Obwohl es eine klare Februarnacht war, soll die „Crathie" bei der Rettung der Schiffbrüchigen keine besondere Rolle gespielt haben.

Nun setzt hier eine Theorie ein, die man mit Recht grau nennen kann, weil sie so sehr veraltet ist. Das Bindeglied zwischen dem verletzten Schiffe und dem telegraphisch herbeigerufenen Hilfsschiffe sollen die Boote und Flöße bilden, die der Unglücksdampfer selbst mitführt. Die großen Dampfer, sagt der internationale Vertrag, müssen Boote in solcher Zahl und Stärke besitzen, die über tausend Personen fassen und mit voller Belegung ohne Gefahr zu Wasser gelassen werden können. Jedem Boote sollen ein leitender Seemann und wenigstens drei geprüfte Bootsleute zugewiesen werden. Außerdem sollen alle noch übrigen Personen auf Flößen Platz finden. Sehr schön auf dem Papier; sehen wir jetzt, wie sich das auf dem Wasser ausnimmt. Die verunglückte „Titanic" war in der seltenen Lage, sich auf ganz ruhiger See noch vier Stunden über Wasser zu halten; trotzdem konnten nicht alle Boote herabgelassen werden und die herabgelassenen waren teils zu wenig gefüllt, teils überfüllt und teils mit Stewards statt mit Seeleuten bemannt. Ob alle abgefahrenen Boote aufgefunden wurden, konnte nicht festgestellt werden. Der „Volturno" war mit seinen 19 Rettungsbooten reichlich versehen; aber gerade die waren die Ursache, daß überhaupt Menschenleben verloren gingen. Die stürmische See verschlang drei volle Boote. Niemand wird Kapitän Inch dafür tadeln, daß er aus Furcht vor weiteren Explosionen die Boote in den Ozean hinausschickte; aber Tatsache ist: sobald Kapitän Barr die Meldung sandte, er werde mit der „Carmania" in vier Stunden da sein, kehrten auch Ruhe und Vertrauen zurück und kein Boot wurde mehr zu Wasser gelassen. Die „Carmania" war 78 Seemeilen entfernt und mußte mit Volldampf gegen den rasenden Sturm fahren. Wenn schon die bloße Drahtmeldung so beruhigend wirkte, was muß dann der moralische Einfluß eines Begleitdampfers sein, der vom Unglücksboot aus sichtbar ist! Die „Empreß of Ireland" war mit Rettungsbooten gut versorgt, konnte aber, weil sie starke Schlagseite hatte und das elektrische Licht ausging, ihrer nur fünf losbekommen, und das mit dem Beil. Noch schlimmer erging es der vor bald zwei Jahrzehnten im Atlantischen Ozean gesunkenen „Bourgogne", die nur ein einziges Boot absenden konnte[1].

Lassen wir aber die Boote vorschriftsmäßig abfahren, was dann? Auch wenn sie von den Wellen nicht verschlungen werden, sind die Insassen noch lange nicht in Sicherheit. Wären „Storstadt" und „Heureka" der sinkenden „Empreß of Ireland" nicht so nahe gewesen, so wären von den in Booten Geretteten wohl mehr

[1] Daß die Rettungsboote nicht auf den verunglückten Dampfer gehören, bestätigt von neuem der Unfall des belgischen Dampfers „Gothard", der am 23. Juni dieses Jahres unweit vom Kap Lizard auf ein Riff geriet. Der „Gothard" konnte selbst nur zwei Rettungsboote aussetzen; beide kenterten. Glücklicherweise wurden alle 40 Personen aus dem Wasser gezogen.

als die 22, von denen berichtet wurde, gestorben. Nicht volle vier Wochen vor dem Unglück im Golf von St Lorenzo geriet der britische Dampfer „Columbia“ auf dem Wege von Antwerpen nach New York in Brand, wobei der Marconi-Apparat durch Explosion zerstört wurde. So trieben zwei der Rettungsboote über 40 Stunden lang auf offener See. Zum Glück waren nur abgehärtete Männer darin; aber in welchem Zustande kamen sie an? Einer tot, die andern zum Tode erschöpft.

Vor einem halben Jahrhundert konnte man die Seereisenden in einem kleinen und langsamen Dampfer einigermaßen gesichert glauben, wenn die Rettungsboote so viele Plätze hatten, als Personen an Bord waren. Auf unsern Riesendampfern aber ist dieses Rechnungsbeispiel eine Illusion. Eine Reihe der günstigsten Umstände müßten zusammentreffen, wenn auf dem verunglückten Schiffe, das meist das Gleichgewicht verliert und oft in Dunkelheit gehüllt wird, dessen Bemannung in Angst und Aufregung gerät und dessen Fahrgäste der Panik verfallen, 30 bis 40 Rettungsboote sicher zu Wasser gelassen und ordnungsmäßig gefüllt werden sollen; und dann denke man sich an 2000—3000 Menschen, darunter Frauen und Kinder, auf offener See, und den nächsten Hilfsdampfer 70—80 Seemeilen entfernt. Weiter muß, wenn alles gut gehen soll, die See ruhig sein und es muß gelungen sein, sich mit dem nächsten Dampfer in Verbindung zu setzen; kein Boot darf sich von der Unglücksstelle zu weit entfernen. Es erscheint geradezu verbrecherisch, so viele Menschenleben auf das Spiel des Zusammentreffens so vieler Umstände zu setzen, wenn man alle diese Bedingungen durch den Begleitdampfer erfüllen könnte. Die Rettungsboote sind auf dem verunglückten Dampfer gar nicht am richtigen Orte; sie gehören auf den Begleitdampfer, der unversehrt und mit wohlgeschulter Mannschaft ausgerüstet ist; auf diese Weise werden sie immer in voller Zahl und in wenigen Minuten zur Stelle sein. Andere Hilfe kommt immer zu spät; so lautete unser Urteil im Eingang des Artikels. Die erste Bedingung für den Begleitdampfer ist somit eine starke Maschine, mit der er den Riesendampfer überholen kann; es ist aber nicht die einzige Bedingung.

Nachdem der Cunarddampfer „Carmania“ beim brennenden „Volturno“ angekommen war — es war gegen 11 Uhr mittags — langten im Laufe des Nachmittags noch weitere acht Schiffe bei der Unglücksstelle an; keinem von ihnen aber gelang es, an dem Tage mit dem verunglückten Dampfer eine Verbindung herzustellen: Rettungsboote konnten sich auf dem bewegten Wasser dem Schiffe nicht nähern, und andere Rettungsmaschinen, um z. B. eine Leine an Bord zu schießen, waren nicht vorhanden. Erst als am andern Morgen die See sich etwa legte und das herbeigerufene Ölschiff „Narraganset“ zwei gewaltige Strahlen seiner kostbaren Flüssigkeit auf die Wellen ergoß, kam die Überschiffung der Verunglückten auf einer kleinen Flotte von Booten zustande. Wäre der „Volturno“ über Nacht gesunken, was dann? Die Antwort lautet dahin, daß das Begleitschiff außer Rettungsbooten und Flößen noch Raketenapparate und überhaupt alle Einrichtungen einer Rettungsstation besitzen muß, das ist die zweite Bedingung.

Die Überlebenden der gesunkenen „Titanic“ wurden von einem großen Personendampfer aufgenommen, auf dem ihnen ärztlicher Beistand nicht mangelte und

wo sie von mitleidigen Fahrgästen reichlich mit Kleidern versorgt wurden. In dieser Hinsicht war es mit den Verunglückten der „Empreß of Ireland" übel bestellt. Wie konnten auf dem Lotsenboot „Heureka", dem Regierungsdampfer „Evelyn" und dem Kohlenschiff „Storstad" etwa 400 Menschen verpflegt werden, die kaum notdürftig bekleidet und vielfach mit zerbrochenen Gliedern aus dem kalten Strom gezogen waren? Unglückliche, die in solchen Zuständen vom Begleitdampfer gerettet werden, suchen da keinen prunkenden Speisesaal oder Lesesalon, keine Musikanten und Stewards; mit Bett und warmen Kleidern, ärztlicher Verpflegung und Krankenwärtern ist ihnen besser gedient. Der Begleitdampfer muß mithin, soll er seinen Zweck erfüllen, zugleich ein Hospitalschiff sein; das ist seine dritte Eigenschaft.

Unser früherer Vorschlag, an Stelle der Riesendampfer jeweils zwei kleinere abfahren zu lassen, begegnete in den Besprechungen nur dem einen Einwurf, daß viele Reisende eher auf die Sicherheit als auf die Luxuskabinen verzichten wollen. Der Einwurf ist berechtigt und bringt unsern ersten Gedanken zur vollen Reife. Je größer der Riesendampfer, um so schreiender das Bedürfnis nach einem Begleitschiff, das die Maschine eines Torpedojägers, die Apparate einer Rettungsstation und die Einrichtung eines Lazarettschiffs in sich vereinigt. Das einzig Kostspielige an dem Begleitdampfer wäre die Besatzung, die auf Seefahrt und Rettungswesen zugleich eingeübt sein müßte. Ärzte und geprüfte Krankenwärter würden sich für jede Fahrt freiwillig anbieten.

Nun besehe man sich die neuen Prachtschiffe „Vaterland" und „Zeppelin", ringsum behängt mit Rettungsbooten wie mit einem Zopf aus alten Zeiten, dessen wirklicher Zweck kein anderer sein kann, als die Illusion von der Sicherheit des Lebens wachzuhalten. Wieviel moderner und der neuen Technik würdiger nähme er sich aus, wenn er von dem schwerfälligen und unpraktischen Ballast befreit, dafür aber von einem wirklichen Rettungsdampfer begleitet wäre! Der Allandampfer „Alsatia" führt schon ein Motorboot mit sich, das mit zerlegbarem Mast, gedeckter Kajüte, Funkentelegraph, Unterseesignalen und meilenlangen Drahtseilen ausgerüstet ist. Der Cunarddampfer „Aquitania" soll vier solcher Boote erhalten. Bereits kreuzen zwei Dienstschiffe den Nordatlantischen Ozean auf internationale Kosten, um Wracks zu zerstören, die Eisverhältnisse zu beobachten und treibende Eisberge aufzusuchen. So sind wir schon auf halbem Wege zur vollen Lösung der Frage. Eine Gesellschaft mache den Anfang, und die Zeit wird kommen, wo eine größere Verkehrslinie auf dem Atlantischen Meere ohne das Zwei-Dampfer-System nicht mehr bestehen kann.

J. G. Hagen S. J.

Papſt Pius X.

In der Morgenfrühe des 20. Auguſt kam die unerwartete Trauerkunde vom Hinſcheiden Seiner Heiligkeit Pius' X.

Am 2. Juni dieſes Jahres hatte er noch in verhältnismäßiger Friſche ſeinen 79. Geburtstag begehen können. Vor wenigen Tagen, am 4. Auguſt, liefen von nah und fern die Glückwünſche zum 11. Jahrestag ſeiner Thronbeſteigung ein, ſtiegen heiße Gebete zu Gott empor, die um Kraft und Geſundheit und viele Jahre für den greiſen Papſt flehten. Gott hat unſere Wünſche und unſere Gebete anders aufgenommen und erhört als wir ahnten. Wohl mochte das gemeldete Unwohlſein des Papſtes leiſe Befürchtungen wecken, aber an ernſte Gefahr war nach den Berichten nicht zu denken. Und heute knien wir verwaiſt und ſchmerzbewegt an der Bahre unſeres Papſtes und beugen uns ſtill ergeben, aber dankbar und vertrauensvoll dem Walten der Vorſehung. Dankbar erkennen wir an, was uns der große Tote nach dem Plane Gottes geweſen iſt: der glaubensſtarke und glaubensſchirmende Papſt, der in der Zeit ſchwerer Stürme mit feſter Hand das Steuer führte, der euchariſtiſche Papſt, dem es zu unſerem Heile vergönnt war, das Programm auszuführen, das er zu Anfang ſeiner Regierung aufgeſtellt hat, „alles in Chriſto erneuern". Und darum ſchauen wir auch vertrauensvoll in die Zukunft. Denn über ihr ſteht, leuchtender denn je, Chriſti Troſtwort: „Ich bin bei euch . . ."

„Sonnenaufgänge Gottes" hat R. v. Noſtitz-Rieneck in dieſen Blättern vor kurzem das Wirken unſeres großen Toten genannt. Die ſorgende Vaterliebe Pius' X. hat dieſe Sonnenaufgänge heraufgeführt im Herzen des Einzelnen wie im Leben der katholiſchen Welt. Darum werden jederzeit ſtille Verehrung, ſtarke Dankbarkeit und echte Kindesliebe die Ehrenwache halten am Grabe des zehnten Pius.

R. I. P.

Zum Beginn des Europäiſchen Krieges.

Nun hat ſich der nationale Gedanke als der ſtärkſte erwieſen! Als ſtark genug, die materialiſtiſche Oberflächenſchicht zu durchbrechen mit vulkaniſcher Gewalt und loderndem Feuer; als ſtark genug, um ein zerklüftetes Volk zuſammenzuſchmelzen zu einem einzigen wuchtigen Block; als ſtark genug, um ein friedgewohntes Volk hinauszutreiben aus allen Flachwaſſern alltäglicher Kleinheit, kleinbürgerlicher Eigenſucht und Verdroſſenheit.

„Es iſt etwas Seltſames und Rührendes um ein Naturgeſetz", ſagt Annette v. Droſte. Und als ein Naturgeſetz, als Ausdruck einer Naturkraft hat ſich der nationale Sinn bewährt, jene glühende Liebe zu den Volksgenoſſen, jene furchtbare Entſchloſſenheit zum Sterben für das bedrohte Vaterland. Eine Naturkraft in ihrer ganzen Pracht, in ihrer eiſernen Unüberwindlichkeit hat ſich in den Auguſttagen dieſes Jahres geoffenbart, wahrhaft „etwas Seltſames und Rührendes", ſo daß Männern, die nie geweint haben, nunmehr das Waſſer in die Augen trat. Ja, etwas Heiliges hat ſich geoffenbart: wie alle Naturkräfte hat auch dieſe ihren gottgegebenen Beruf und ihre unverletzlichen Rechte — jedes derartige Recht gründet ſich ja auf Berufe, die von Gott kommen und zu Gott führen. Der nationale Sinn *ſtammt aus Gott*. Denn er hat ſich in dieſen Tagen bewährt als eine elementare Grundkraft der Menſchenſeele, und wenn er auch erſt in der Neuzeit ſeine Verkörperung im nationalen Staat gefunden hat, *geſchaffen* iſt er ſchon von Urbeginn an. Die Neuzeit hat nur die Bedingungen ſeiner Entfaltung geliefert, hat ihn aufgeweckt, hat ihm die Augen ſehend und die Glieder ſtark und gelenkig gemacht. Darum hat er gleich allen geſunden, von Gott ausgegangenen Kräften das Recht, reſpektiert zu werden von jeder beliebigen andern Macht. Er kann durch keine Theorie hinwegdekretiert werden. Er wird auch niemals untergehen in irgend einem kosmopolitiſchen Syſtem.

Der nationale Sinn *verlangt auch wieder zu Gott zurück*, weil er den Beruf und das Recht zu ſittlich-religiöſer Verklärung hat. Wie alle Naturkräfte ſoll er durchdrungen und beſeelt werden vom Ab-

soluten, von den Gesetzen der Gerechtigkeit und Liebe. Er soll christianisiert werden. Alles Naturgeschehen hat etwas Relatives und Wechselndes. Absolut und ewig sind nur die sittlichen Gesetze und Werke. Lasset also die Gerechtigkeit und die Liebe gebieten über den Naturtrieb, der uns an das Vaterland kettet, dann wird er heilig und gut werden, und damit von unsterblichem Werte. Ängstliche Seelen haben Anstoß daran genommen, daß Gottes Name angerufen wurde — als werde nun auch Gott in den europäischen Streit hineingezogen, indem er in Anspruch genommen werde von allen kriegführenden Parteien. Gott könne doch unmöglich die Gebete und Flüche diesseits und jenseits der Grenzen gleichzeitig erhören. Es ist wahr, Gott kann nicht in den Dienst des einen Nationalismus gegen den andern treten. Wohl aber kann und soll jeder Nationalismus, auch wenn er Kriege führt, in den Dienst Gottes treten.

Und die Erhebung des deutschen Volkes ist wahrhaftig zum Gottesdienst geworden. Wir sahen die großen Plätze in Kirchen verwandelt, wo die Tausende deutscher Männer entblößten Hauptes standen und beteten und sangen. Wir sahen die Kirchen überfüllt, und in manchen Familien ward in diesen Tagen zum erstenmal wieder ein aufrichtiges, inbrünstiges Tischgebet gesprochen. Ehe das deutsche Volk aufbrach zur Abrechnung mit seinen Feinden, hat es die Knie gebeugt und das Haupt geneigt, so wie die Engel des Herrn es wohl tun mögen, wenn sie zu einem Gottesgericht ausziehen. Zwar haben wir gebetet um den Sieg unserer Waffen, und damit um Niederlage, um Ruin und Tod für unsere Feinde; und wir haben es aufrichtig getan und von Herzen, ja mit einer furchtbaren Berufung auf das Christentum und das heilige Evangelium. Aber wir durften es auch tun. Denn wir hatten vorher unser Kriegsgebet geprüft an den Geboten des Evangeliums, hatten unsere nationale Begeisterung den Satzungen des Christentums unterworfen und uns nach strenger und ehrlicher Erforschung sagen dürfen, daß unsere Sache gerecht und sittlich sei.

Nicht zur Eroberung wollten wir ausziehen, nicht in gewalttätigem Übermut, nicht in blindem Haß gegen friedliche und harmlose Völker jenseits der Grenzen und jenseits des Meeres. Kaum daß wir in Deutschland eine Schmähung gegen die Feinde hörten, die aus gemeiner und niedriger Rachsucht gekommen wäre. Wir läuterten unsern Zorn zur gerechten Entrüstung eines Menschen, der sich gegen Unrecht und Heuchelei zur Wehr setzt. Wir ziehen nicht aus gegen wehrlose Ausländer und nicht gegen verwundete Krieger, wir speisen und tränken vielmehr auch die

hilflos gewordenen Feinde und begraben ihre Toten unter Gebeten. Und wo etwa einzelne unreife Volksgenoſſen ſich zu unwürdigem Tun hinreißen ließen, da wurden ſie vom Volkswillen ſelbſt raſch und energiſch zur Ruhe verwieſen. Das deutſche Volk hat ſeines nationalen Sinnes Ritterlichkeit bewieſen und damit ſein Recht, zum Gott des Evangeliums zu beten, ſein Recht, den chriſtlichen Namen zu tragen. Denn der chriſtliche Gott iſt ein Liebhaber des vornehmen und feinen Geiſtes, ein Gott der Vernunft und des Rechtes, ſo gut wie er ein Gott der Menſchenliebe und des Erbarmens iſt. So iſt auch der deutſchnationale Geiſt der deutſchen Katholiken im Einklang geblieben mit dem Bekenntnis ihrer völkerumſpannenden Kirche; denn auch dieſes Bekenntnis bedeutet vor allem Seelengröße und Treue, Gerechtigkeit und Liebe.

* * *

Wem wird nun der Sieg zufallen? Dem Stärkeren! Und wem ſoll er zufallen? Dem Gerechten und Treuen, dem Ehrlichen und Guten! Wir haben darum von Gott den Sieg erfleht im Vertrauen auf unſere gerechte Sache. Gott hilft aber dem Gerechten nicht ohne weiteres durch Wunder. Und der Gerechte möge nur nicht im Hinblick auf ſeine Gerechtigkeit die Hände in den Schoß legen und auf Wunder hoffen! Wir haben das auch nicht getan. Wir haben der Gerechtigkeit und dem Gerichte Gottes den Weg bereitet, indem wir uns ſelbſt bereit hielten, indem wir die Hände rührten und zuſammenſtanden, zuſammen arbeiteten und zuſammen opferten. Der ſittlich vollkommene Nationalismus wird ſich immer auch als ſtark und tatbereit erweiſen und damit als ſiegeskräftig; er hilft ſich ſelbſt, und ſo hilft ihm Gott. Darum wird der Sieg des Deutſchtums nicht allein ein Sieg der beſſeren Kanonen ſein, ſondern vor allem ein Sieg des geſammelten und ernſten, des ſittlichen und chriſtlichen Geiſtes, ein Sieg des guten und edlen Menſchentums. Und im Intereſſe der Menſchheit, ja ſelbſt unſerer Feinde liegt es, daß unſer Menſchentyp ſich behaupte und durchſetze.

Dieſe Ertüchtigung eines Volkes beruht auch auf gewiſſen materiellen Vorausſetzungen, iſt an Raum und Zeit gebunden und an die Wirkungsart der pſychologiſchen Geſetze. Ein Volk, das ſeine Exiſtenzberechtigung behalten will, muß ſich darum auch erziehen, ſich militäriſch ſchulen laſſen; ja, es muß exerziert und gedrillt werden, ſoweit eben die Erziehung des Menſchen auf Drill und Gehorſamsgewöhnung beruht. Der Gemeingeiſt,

der Opfersinn, das Pflichtgefühl, die Berufstreue lassen sich nicht von heute auf morgen proklamieren und dem Volk befehlen. Das setzt eine jahre- und jahrzehntelange Schulung, und eine harte Schulung, voraus. Wenn in unserem Vaterland in den Tagen der Mobilmachung eine Ordnung und Disziplin ohnegleichen herrschte, wenn ein ausnahmsloses Einstehen aller für die gemeinsame Sache und eine ergreifende Selbstlosigkeit das deutsche Volk beseelte, angefangen von den Fürsten bis herab zum sozialistisch organisierten Arbeiter, dann müssen wir das Verdienst davon neben dem inneren Geist zum guten Teil unsern Kasernen und Truppenübungsplätzen zuschreiben. Dort wurde das von Natur schon starke und edle Metall der deutschen Seele gehärtet und geschmiedet in einer Schule von eherner Kraft. Diese Schule mochte in Friedenszeiten zuweilen den Eindruck des Pedantischen, der Härte und Rücksichtslosigkeit machen. Aber welche tüchtige Schule wird nicht hart und streng sein müssen? Nun sind es die rauhen Kommandorufe auf unsern Kasernenhöfen, die uns beschirmen; ihnen verdanken wir nun, daß auch die gemütsinnigen und zarten Worte, deren die deutsche Seele so viele weiß, nicht umkommen in dem Hohngelächter unserer Feinde. —

Als der Sieg des bayerischen Kronprinzen auf den lothringischen Feldern bekannt wurde, sangen die unabsehbaren Scharen, die den Münchener Marienplatz füllten, alle zusammen: „Einigkeit und Recht und Freiheit für das deutsche Vaterland, danach laßt uns alle streben, brüderlich mit Herz und Hand!“ Da ward es überwältigend klar, welch stolzes Glück es ist, diesem Volke anzugehören, das wahrhaft mit reinem Gewissen seine Stimme erheben darf zu solchem Gesang: „Einigkeit und Recht und Freiheit für das deutsche Vaterland!“

P. Lippert S. J.

Erzherzog Franz Ferdinand von Österreich-Este.

In piam memoriam.

Im kaiserlichen Schloß zu Reichstadt in Böhmen wurde am 1. Juli 1900 ein Ehebund geschlossen, den, wenn je einen, hochsinnige Liebe einging und segnete. Die Verlobten gelobten einander Treue, „bis daß der Tod uns scheidet". Vierzehn Jahre des Glücks waren den Vermählten beschieden, blühenden Glücks, wenn es je eines gab. Dann lauerte ruchloser Haß ihnen auf, sie zu ermorden. Die Gefahr vereinte sie nur um so inniger. Der Mordanschlag vermochte nicht, sie zu trennen. Die Lebensgefährten wurden Todesgenossen. Diese Liebe war stärker als der trennende Tod.

Se Majestät Kaiser Franz Joseph hat vor seinen Völkern und vor seinem Heer dem verewigten Herrn Erzherzog, dem „treuen Mitarbeiter", das Zeugnis ausgestellt, daß er „mitten aus einem ernster Pflichterfüllung geweihten Wirken dahingerafft worden ist": „so hoch die Stelle war, die Ich dem Dahingeschiedenen in Meiner Wehrmacht zu Lande und zur See eingeräumt habe, so hoch war auch seine Auffassung der übernommenen Aufgabe" (Armee- und Flottenbefehl Sr Majestät vom 4. Juli 1914). Auch der tapferen, hohen Frau hat der ritterliche Herrscher in seinem behufs Kundgebung an die beiden Ministerpräsidenten gerichteten Handschreiben kaiserliche Anerkennung gezollt; hochherzig habe sie in der Stunde der Gefahr treu bei ihrem Gatten ausgeharrt.

Erzherzog Franz Ferdinand starb im Dienst von Kaiser und Reich auf seinem erhabenen Posten. Seine Gemahlin auf dem ihren, an seiner Seite. Nie hat in der Nacht grausiger Untat, zerschmetternden Unglücks ein hellerer und holderer Stern gestrahlt als diese untrennbare Treue.

Im Reichstädter Kaiserschloß empfing am 8. Juli 1876 Se Majestät Kaiser Franz Joseph den Besuch Zar Alexanders II. Das Reichstädter Abkommen gehört der dokumentarischen Geschichte an. Wenn sein Wortlaut auch noch nicht veröffentlicht wurde, so steht doch durchaus fest, und zwar durch Publikationen aus russischen Staatsarchiven, daß eine eventuelle Erwerbung von Bosnien damals in den Gesichtskreis der österreichischen

Politik eingetreten ist und Rußland dazu volle Zustimmung gab, die in den Verträgen vom 15. Januar und 18. März 1877 erneuert worden ist. 37 Jahre nach dem Reichstädter Abkommen, das Bosnien der österreichischen Interessensphäre zuwies, und 14 Jahre nach der Reichstädter Hochzeit geschah der Doppelmord von Serajewo.

Am 28. Juni dieses Jahres vollzog sich das Entsetzliche. Am 28. Juni 1878 waren die Vertreter der europäischen Großmächte im Festsaal des Radziwillpalais der Wilhelmstraße in Berlin zu der 8. Kongreß-Sitzung versammelt. Deren Ergebnis war das europäische Mandat zur Besetzung Bosniens, später durch die russische Erklärung ergänzt, russischerseits werde keine Einsprache erfolgen, wenn die Okkupation des Sandschak ebenso definitiv sein würde wie die Bosniens und der Hercegovina. Noch einmal begegnet der 28. Juni in der Lebensgeschichte des verewigten Erzherzogs. Unter der Renuntiationsurkunde, die seine Ehe und seine Nachkommenschaft betraf, steht: „Gegeben zu Wien am 28. Juni 1900."

* * *

Weltweit war die Empfindung, daß eine Persönlichkeit von überragender Bedeutung dahingegangen ist; in zahllosen Nachrufen der Blätter fand sie fast durchweg würdigen, oft ergreifenden Ausdruck. Indes haben einige inländische wie ausländische Zeitungen hervorgehoben, daß der Verewigte alles in allem genommen den Zeitgenossen „ein Rätsel" gewesen und geblieben. Sein letztes öffentliches Wort war „der allerhöchste Dienst", der übliche Ausdruck für den Dienst von Kaiser und Reich. Nur in diesem Dienst sollte die Öffentlichkeit den Thronfolger kennen zu lernen Gelegenheit haben. Echt habsburgisch war diese hohe Art, mit peinlicher Strenge Zurückhaltung zu üben und nur, wo Pflicht und Dienst es heischt, vor die Welt zu treten. Trotzdem wußte alles echte Österreichertum, was es an ihm hatte und mit ihm verlor. Alle die Gespinste, die besorgtes Gerede und mißgünstiges Geflüster um ihn zu weben versuchte, wie sie im Leben vor seinem offenen Blick verflogen und vor seinem klaren Wort, so schwanden sie, als der fürstliche Mann uns entrissen war. Ein einziger Klagelaut stöhnte auf in allen Landen des habsburgischen Reiches, denn in allen Landen gab es viele, in vielen zahllose, denen sein Wesen kein Rätsel gewesen. Trotz der vornehmen Zurückhaltung war sein Geist an tausend Stellen fühlbar. Schaffte und wirkte er im stillen, so schaffte er doch rastlos und im großen, wirkte er doch mächtig und ins Weite; auf vielen

Gebieten zwar, überall aber als Mann aus einem Guß und Geist; aus einem Guß, weil aus einem Geist.

Einheitliche Züge weisen seine Beziehungen zu Natur und Kunst auf; allgemein menschliche Beziehungen, möchte man sie nennen, wenn nicht auch sie den Stempel des geborenen Herrschers trügen; einheitliche Züge sein amtliches Wirken; einheitliche Züge die Orientierung seiner politischen Ideen und zumal seine religiösen Überzeugungen: aus einem Guß, weil aus einem Geist.

* * *

Der offene Sinn des verewigten Herrn Erzherzogs für alle Naturschönheit ist zunächst engeren Kreisen durch das zweibändige Werk bekannt geworden, das die Beschreibung der Weltreise enthält. Ohne daß es in den Buchhandel kam, wurde es doch viel gelesen. Der leichte, fröhliche Erzählungston hat die Anmut liebenswürdiger Jugend; der Ernst der Beobachtung zeigt die Reife des Mannes. Weitere Kreise ersahen aus den gewaltigen völkerkundlichen und naturwissenschaftlichen Sammlungen, daß der Herr Erzherzog auch in der Ferne darauf bedacht war, die Heimat zu bereichern, wissenschaftliche Forschung zu fördern. Die Säle der neuen k. k. Hofburg bergen ein stattliches Museum; rund 18000 Objekte zählt die ethnographische, 14000 die naturwissenschaftliche Sammlung. Nach der Weltreise ging das Leben des verewigten hohen Herrn nun fast ausschließlich in Österreich auf. Die Jagdgründe der niederösterreichischen Donauauen wurden ihm wert und Böhmen, das er mit den Kleinoden zweier Residenzen schmückte, Konopischt, seiner besonders bevorzugten Burg, und Chlumetz bei Wittingau, dessen Schönheit nun umflort bleibt von den vielen Tränen, die da geweint wurden, den Tränen verwaister Kinder. Steiermark war das Geburtsland des Verewigten, und im kärntnischen Lölling verlebte junges Glück frohe Tage. Gern weilte er in Tirol und wußte das Ländle jenseits des Arlberges zu schätzen. Seine letzten Pläne galten einer großartigen Wiederherstellung von Amras. Bei längeren Aufenthalten in Meran senkte sich ihm der Zauber des Burggrafenamtes tief in die Seele, der Norden und Süden vermählt, lieblich ist in Lenzzier, überwältigend in herbstlicher Pracht, felsenfest in der immerwährenden Treue der Bewohner. Im Salzburger Land fand er für sein unendliches Glück einen unvergleichlich stimmungsvollen Rahmen. Im Blühnbacher Talschluß und Jagdschloß bereitete er stillem, tiefem Familienglück eine Stätte, wie

nur eine Künstlerseele sie zu entdecken und zu gestalten vermag. Oberösterreich liebte er ganz besonders. „Oberösterreich in der Obstblüte" dünkte ihm ein Paradies, das, wie er scherzend bemerkte, der Schöpfer in einem besonders glücklichen Stimmungsmoment geschaffen zu haben schien. Die ganze Küste der Adria war ihm im Lauf der letzten Jahre vertraut geworden, und im majestätischen Miramar erwog sein arbeitfroher Tatendrang weitere Aufforstung des Karstes. Mit schwärmerischer Liebe hing er am Wald, dem Gebirgswald besonders, und litt förmlich beim Fällen von Bäumen, auch wo die Forstpflege es forderte. Er gehörte zu den Männern tiefen Empfindens, die im Waldwipfelrauschen den Geist der Vorzeit zu hören vermeinen, der den einzelnen mahnt, wie rasch sein Leben vergeht und wie langsam Bäume wachsen; zu den Männern energischer Art, denen die trutzige Wetterfestigkeit umstürmter Baumriesen wie ein erhabenes Natursymbol männlicher Widerstandskraft erscheint. Ein hochpersönlicher Zug seines Wesens liegt in dieser Ehrfurcht vor den Säkularwerten des Naturschaffens, die ein Augenblick zerstört, nichts ersetzt, niemand wiedergibt. Und doch oblag der nämliche hohe Herr, der den Hochwald still durchwandert und ehrfürchtig bewundert hat, in emsiger Arbeit, die selbst Hand anlegte, der Pflege seiner Zaubergärten. Er verstand es, seine eigenste Hortikultur dem Geschmack und den Fortschritten der Zeit anzupassen. Die letzte Blütenherrlichkeit des Konopischter Gartens breitete bekanntlich ihre Pracht vor Sr Majestät Kaiser Wilhelm II. aus. Unmittelbar nach dem Besuch des deutschen Kaisers öffnete der verewigte Herr Erzherzog während einiger Tage seinen Garten dem Publikum. Er bewegte sich dann inmitten der Besucherscharen und erläuterte Einzelheiten dieses Meisterwerkes der Gartenkunst, so daß Zahllosen nicht bloß die Schönheit des Bildes unvergänglicher Erinnerung bleibt, sondern auch die Güte des hohen Herrn, der es geschaffen hat.

Der Widerhall des Entzückens, das lachendes Land, schweigende Hochgebirgsmajestät, Waldrauschen und Meeresbrausen in der Seele des Verewigten weckte, gab seiner Heimatliebe den innigen Ton: „Mein Österreich, herrlich Österreich, wo gleicht dir noch ein Land!"

Die nämliche Ehrfurcht, die weiland der Herr Erzherzog vor den Säkularwerten des Naturschaffens empfand, hegte er auch vor den Säkularwerten künstlerischen Schaffens und historischer Kultur. Daß Wertvolles erhalten bleibe, war ihm Herzenssache. In der Demolierhacke sah er etwas wie einen persönlichen Feind. Stilwidrige Renovierungen traf wohl schärfstes

Verdikt. Das Protektorat der Zentralkommission für Denkmalpflege hat seinen künstlerischen Neigungen besonders entsprochen. Protektor, Schutzherr des Kunsterbes, das wollte er sein und wollte es mächtig. Wohlwollendes Interesse wandte er einem im Herrenhause eingebrachten Initiativantrag zu, der die gesetzliche Festlegung der Erhaltungspflicht und Unveräußerlichkeit von Denkmälern und Kunstwerken bezweckte. Allein nicht bloß Kunstwerke und Kunstwerte zu erhalten war ihm Bedürfnis, auch solche zu erwerben. Wie gewiegte Kenner verstand er es, den Spuren von Altertümern nachzugehen, und folgte ihnen wohl bis in entlegene Schlupfwinkel. Seine Sammlung von Abbildungen des hl. Georg ist in ihrer Reichhaltigkeit ein Unikum. Es entging ihm nicht, wenn erlesene Stücke auf dem Antiquitätenmarkt auftauchten. Eine der letzten Erwerbungen der kaiserlichen Gemäldegalerie ist von weiland dem Erzherzog veranlaßt worden, zwei Altarflügel aus der Schule Michael Pachers. Wie starke Anregungen gingen allein von der intensiven Aufmerksamkeit aus, mit der er die Kunstschätze Wiens und aller österreichischen Kunststädte gewürdigt hat! Im Sonderheft der „Österreichischen Rundschau“ [1] hat Dr Graf Mycielski prächtig erzählt, wie unvergeßlich ihm eine Kunstfahrt mit Sr kaiserlichen Hoheit durch die alte Wawelsstadt geblieben ist und welch ein Kunstverständnis sich dabei vor ihm aufschloß. Beim letzten Besuch des Erzherzogs in Prag (Mai 1914) hat das Interesse des hohen Herrn für das kunsthistorische Erbe der königlichen Stadt nicht geringeren Eindruck zurückgelassen.

So stieg mit Erzherzog Franz Ferdinand ein fürstliches Mäzenatentum zu neuer Geltung empor, das selbst ein Säkularwert ist, der Kunstsinn des österreichischen Kaiserhauses.

In den Beziehungen des Verewigten zu Natur und Kunst tritt uns als charakteristischer Zug die Vereinigung von Pietät und Arbeitsfreude entgegen. Und dazu eine Vielseitigkeit, die sich nicht zersplittert, noch dilettantisch zerflattert, sondern mit Ernst und Kraft sich auf Wichtiges und Wesentliches richtet. Diese Züge finden wir auch in seiner Amtstätigkeit wieder. Das hohe Ziel, das ihm dabei vorschwebte, hat Seine Exzellenz der Erbgraf zu Trautmannsdorf in der Massenversammlung der Volkshalle im Wiener Rathaus treffend und bündig gekennzeichnet: Österreichs Einheit nach innen, Österreichs Machtstellung nach außen. Beides

[1] Erzherzog Franz Ferdinand, unser Thronfolger. Zum 50. Geburtstag. Sonderheft der „Österreichischen Rundschau“, ausgegeben am 18. Dezember 1913.

waren dem Herrn Erzherzog Säkularwerke, die er pietätvoll in seine Seele geschlossen hatte, und beides Aufgaben, die tägliche Arbeit heischten. In seiner Amtstätigkeit hat er im höchsten Maß Ernst und Kraft an das Wichtigste und Wesentlichste gesetzt, auch hier seine Vielseitigkeit bewährt. Denn Armee und Marine umfaßte ingleichem sein Feuereifer.

* * *

Von erschütternder Tragik war die Heimkehr der hohen Toten auf dem Schiffskoloß Viribus unitis. Nie sah die Adria Ähnliches wie diesen Leichenzug des Erzherzogs-Admirals und seiner bis zum Tode treuen Gefährtin. Es folgten einander zwei Hochseetorpedoboote, der Kreuzer „Spaun", drei Schlachtschiffe, drei Dreadnoughts, unter ihnen der Viribus unitis. Auf dem Achterdeck standen unter einem Thronhimmel die zwei Särge, von Fahnen bedeckt, von Blumen umgeben, von einer Ehrenwache betreut. In Makarska hatte sich eine große Menge auf der vorspringenden St Peterhalbinsel versammelt. Da waren der Bischof und die Geistlichkeit; in Trauerchorälen und Kirchengebeten vibrierte unendliches Leid und zugleich das christliche Hoffen, das sich an dem Wort aufrichtet, weltüberwindender Sieg sei unser Glaube.

Um so größer war die Tragik dieser Stunde, als die k. und k. Marine eines der ragenden Denkmale ist, welche die Schaffenskraft Sr kaiserlichen und königlichen Hoheit aufgerichtet hat. Den Erzherzog leiteten dabei diese Rücksichten: das Allianzgewicht der Monarchie; die Notwendigkeit voller Bereitschaft, daß man allen Eventualitäten die Stirn bieten könne; die ungeheure Bedeutung der Seegeltung für das wirtschaftliche Leben der heutigen Staaten. Die Offiziere der k. und k. Marine sahen mit Stolz auf ihn und bewunderten es, wie gründlich, rasch und leicht sich Se kaiserliche Hoheit bis zu beherrschender Kenntnis des Seewesens eingearbeitet hat. Es war ein Festtag im unermüdlichen Arbeitsleben des Verewigten, als am 28. März 1911 eine k. und k. Flottenabteilung unter dem Kommando des Erzherzog-Admirals die Kaiserjacht „Hohenzollern" durch den Seerayon von Pola geleitete. In seiner schöpferischen Flottenbegeisterung wollte der hohe Herr sich eins wissen mit allem, was österreichisch denkt und fühlt. Die populäre Macht freier Organisation sollte auch in den Dienst dieser Aufgabe treten. Dem Flottenverein war der Herr Erzherzog ein energischer Schutzherr. Die Gunst, die er ihm in hohem Maße zuwandte, war ein ständiges Vorwärts. Pessimisten wollten an den Aufschwung des Vereines

nicht glauben. Und doch übertraf er alles Erwarten, auch der Optimisten. Wiederum begegnet ein tragischer Zug. Gerade in Bosnien, zumal in Serajewo, ist der Flottenverein sehr volkstümlich geworden. Der Präsident des Vereins, Se D. Prinz Alfred zu Liechtenstein, hat in der Trauersitzung, die am 5. Juli in Wien stattfand, nicht bloß tiefem Schmerz und unvergänglicher Dankbarkeit Ausdruck gegeben, sondern, ganz im Geist des Verewigten, dem Gelöbnis unentwegten Vorwärtsstrebens.

Was der Generalinspektor der gesamten bewaffneten Macht für die k. und k. Armee getan und was er ihr war, weiß jeder österreichische Soldat, Offizier, General. Seitdem der Herr Erzherzog als Divisions-, Korps- und Armeekommandant an den Manövern der Jahre 1898, 1899, 1902 teilgenommen hatte, herrschte in der Armee wohl nur eine Meinung über seine ungewöhnliche militärische Begabung. Der oberste Kriegsherr dehnte denn auch den Wirkungskreis des Erzherzogs immer mehr aus, und der starke Einfluß des rastlos Tätigen konnte in seiner Eigenart zur Geltung kommen. Auch da wurde die große Pietät wahrgenommen und der rüstige Drang nach immer höherer Vollendung der Wehrkraft des Reiches. Die Säkularwerte der k. und k. Armee sind ihre glorreichen Traditionen, ihr stolzes Ruhmeserbe. Der Heimgegangene wollte es gehegt und gehütet wissen, wollte, daß es eingepflanzt und großgezogen würde. Es erwachte weit über die Armeekreise hinaus neue Begeisterung und tieferes Verständnis für die österreichische Geschichte. Die Wahrzeichen der Erfolge, welche solch energischer und großzügiger Führung zufielen, sind zahlreich und mannigfach. Doch ist es nicht dieses Ortes, auf einzelnes einzugehen. Tiefste Bewegung muß jeden Österreicher ergreifen, der den Armeebefehl vom 27. Juni 1914 liest. Der Erzherzog-Generalinspektor erließ ihn am Tag vor seinem Heldentod. Nachdem die „hervorragenden Leistungen aller Kommanden, Truppen und Anstalten" rühmend erwähnt wurden, heißt es da weiter:

„Ich werde Sr Majestät dem Kaiser, unserem geliebten obersten Kriegsherrn, hiervon Meldung erstatten und spreche Sr Exzellenz dem Herrn Armeeinspektor, sowie allen Generalen, Offizieren und Mannschaften beider Korps, die sich auch in den bewegten Zeiten der jüngsten Vergangenheit glänzend bewährten, meinen herzlichsten Dank und die vollste Anerkennung im Namen des Allerhöchsten Dienstes aus."

Se kaiserliche Hoheit Erzherzog Franz Ferdinand konnte „dem geliebten obersten Kriegsherrn" seine Meldung nicht anders mehr erstatten als durch diese Urkunde. Sie wurde auch sein Abschiedsgruß an die k. und k. Armee.

Das vergossene Blut des Edelsten gab aber den Fahnen Österreichs eine neue Weihe; eine Weihe, wie sie, die hochgeweihten, in ihrer langen und ereignisreichen Geschichte noch keine erhielten. Kein höheres Vermächtnis konnte der Verewigte der Armee hinterlassen als seinen Heldentod, der ihn ereilte, da er einen in seinem Dienst verwundeten Offizier zu begrüßen sich nicht versagen wollte.

* * *

Dieser hochfürstliche Mann ist ein Weckruf gewesen, der durch Habsburgs Lande schallte und dem alles Österreichertum als Echo widerklang. Was eine machtvolle Persönlichkeit von höchster Stelle aus durch Beispiel, Wort, Tat, Arbeit, Anregung in der Nähe und in der Ferne zu wirken imstande ist, lehrte ihn die eigene Erfahrung, zumal der letzten Jahre. Die Schwingungen, die von ihm ausgingen, entbanden schlummernde Kräfte, mitreißend zu hingebender Pflichttreue und Opferwilligkeit im Kleinen und Großen, galt es den Dienst von Kaiser und Reich. Er vermochte das Staatsbewußtsein aufzuerwecken, darin dankbares Volkstum dem Herrscherhaus huldigt; dem Herrscherhaus, das den Völkerverband geschaffen und ihm gegeben hat, gibt und geben wird, was dessen einzelne Völker sich zu geben unvermögend sind, Fortbestand in einer für Völker eisernen Zeit und Anteil an Großmachtstellung. Der Erzguß dieser hohen Persönlichkeit, an die Erzgestalten der Franziskanerkirche in Innsbruck erinnernd, ist nun eingegangen in die Ruhmeshalle des Hauses Österreich. Der unsterbliche Geist, der dem Wesen den Erzguß gab, begann unter uns bereits weithin zu wirken. In einem Heldentod geht er wahrlich nicht unter, leuchtet vielmehr erst recht auf, ein strahlend Vorbild auch fernen Geschlechtern. Er würde auferstehen unter uns, der Geist des Heimgegangenen, und seine volle soziale und staatliche Kraft erlangen, wenn alles Österreichertum an der Gruft von Artstetten einen Gottesfrieden schlösse und eins würde auf der Grundlage des österreichischen Imperialismus. Der ist kein Friedensstörer, der will keine Eroberungspolitik. Zweimal hat Erzherzog Franz Ferdinand den Weltfrieden, wenn nicht geradezu erhalten, so doch an dessen Erhaltung maßgebenden Anteil genommen. Sein österreichischer Imperialismus gibt den Völkern, was ihnen zukommt, offenes Feld und freien Spielraum zur Erhaltung und Entfaltung ihres Volkstums. Er gibt dem Kaiser und dem Reich, was des Kaisers ist und des Reiches, dynastische Treue, starkes Staatsbewußtsein, volle Wehrmacht. Er gibt Gott und der

Kirche, was ihnen gebührt, religiöse Überzeugung, katholische Treue, praktisches Christentum.

* * *

Unmittelbar nach dem entsetzlichen Ereignis, als alles noch starr war von Schmerz und Trauer, schrieb ein rechter Vertreter echten Österreichertums wie folgt[1]: „Die Weltgeschichte ist die vieldeutige, geheimnisvolle Schrift des Geistes, dessen Worte und Werte eine tiefere Bedeutung haben als unsere Alltagssprache. Tod bedeutet da oftmals Verklärung, Sterben höheres Leben, Leiden das stärkste Tun, und der größte Erfolg liegt da oft im anscheinenden Mißerfolg. . . . Was der böse Feind zum höchsten Schaden vermeint hat, das wird vielleicht göttliche Vorsehung zum höchsten Vorteil lenken, sofern unser fester Glaube an Gott und an Österreich nur nicht wanken will."

* * *

Zum 30. Juli dieses Jahres wurde Se kaiserliche Hoheit der Erzherzog-Thronfolger und Ihre Hoheit die Frau Herzogin von Hohenberg in Hall bei Innsbruck erwartet. Das hohe Paar beabsichtigte, bei der Neuweihe der alten Stiftskirche anwesend zu sein. Nachdem diese Kirche lange als Gewehrmagazin gedient hatte, wollten der Herr Erzherzog und die Frau Herzogin sie nicht bloß wieder instand setzen, sondern immerwährendem eucharistischen Dienste widmen und weihen. Dieses Werk kam in den letzten Lebenstagen des Herrn Erzherzogs zur Vollendung. Am Vorabend des Attentats wurde der letzte Rest der Kosten gedeckt, und vor der Abreise nach Bosnien richtete Se kaiserliche Hoheit an den Heiligen Vater die Bitte, daß der Kirche in Hall Titel und Rang einer Basilika verliehen werde. Diese Stiftung ist ein bleibendes Wahrzeichen des tiefen katholischen Glaubenslebens, das dem hohen Paar eigen und zugleich die Quelle gewesen ist unvergleichlich schönen Familienlebens. Um dieses Glaubenslebens willen mochte der hohe Herr manchen als ein Rätsel erschienen sein, solchen, die überzeugten und gelebten Katholizismus nur von freisinnigem Hörensagen und Zeitungslesen kennen, nicht wie er an sich ist und in seinen typischen Vertretern. Die aber dafür Verständnis besaßen, sagten und klagten an seiner Bahre: „Welch ein Beispiel gabst Du uns mit Deiner ritterlichen

[1] Hofrat v. Kralik, „Reichspost" Nr 300 vom 30. Juni 1914.

Frömmigkeit, die Deine ganze Welt- und Staatsauffassung mit christlichen Idealen überstrahlte, mit Deinem zarten Familienglück, das die Engel einer großen Liebe und heiligen Reinheit bewachten!“ [1]

Seit einigen Jahren schon zogen sich die Verhandlungen und Vorarbeiten der gedachten Stiftung hin, die um so mehr als eine solche des Kaiserhauses anzusehen ist, als Se Majestät Kaiser Franz Joseph eine wahrhaft kaiserliche Spende diesem Zweck gewidmet hat. Der verewigte Herr Erzherzog gab ingleichem einen sehr großen Beitrag; nach seinen Anweisungen wurde die Stiftskirche renoviert, das anstoßende frühere Kloster seiner Bestimmung wieder gegeben und einer neueren Genossenschaft überwiesen, welche satzungsgemäß die immerwährende Anbetung des Altarssakramentes ausübt. Ihre Hoheit die Frau Herzogin von Hohenberg war dieser Genossenschaft besonders gewogen und hat es veranlaßt, daß diese dahin berufen wurde, wo eine Stätte steten Opfers und Gebetes für das Kaiserhaus begründet werden sollte. Die Stifterin dieser Genossenschaft, Maria Deluil-Martiny, wurde in der Servianne bei Marseille am 27. Februar 1884 von einem Anarchisten aus Religionshaß ermordet. Kirche und Kloster sind indes bestimmt, in noch engere Beziehung zum Kaiserhaus zu treten. Die heiligmäßige Tochter Kaiser Ferdinands I., die ehrwürdige Erzherzogin Magdalena († 1590), hat in einer nahe gelegenen Kirche eine wenig entsprechende, bis heute provisorische Begräbnisstätte gefunden. In der alten Stifts-, nunmehr Herz-Jesu-Kirche ist ihr ein würdiges Grabdenkmal bereitet, so daß den betenden Klosterfrauen auch die Grabeswacht der Erzherzogin zufällt, deren Seligsprechungsprozeß im Jahre 1905 eingeleitet worden ist.

Tiefstes katholisches Glaubensleben enthüllt uns dieses Vermächtnis der Heimgegangenen; die Stiftung selbst, ihre näheren Umstände und Bestimmungen. Im Licht solchen Glaubens erhält der Heldentod, den sie gemeinsam starben, die hohe Verklärung eines christlichen Opfertodes. Es wird nicht daran gedacht zu behaupten, daß sie vorab wegen ihres katholischen Glaubens ermordet wurden. Allein ebensowenig ist zu sagen, er habe mit der Untat nichts zu tun. Wenn sie orthodoxen Glaubens gewesen wären, so hätte ihnen der Fanatismus, der sie tötete, kein Haar gekrümmt. Es sind aber andere Erwägungen, welche den Heldentod als Opfertod erscheinen lassen. Dem verewigten hohen Herrn und seiner Gemahlin war ein Gebet lieb und aus täglichem Gebrauch vertraut, darin man jeglichen Tod aus

[1] „Reichspost“ Nr 308 vom 4. Juli 1914.

der Hand der Vorsehung Gottes anzunehmen ausspricht, wann, wo, wie er eintreten möge und daß man seinen Feinden verzeiht. Im Licht der Allwissenheit Gottes bezog sich das jedesmal auf den 28. Juni 1914, auf Serajewo, auf die fluchwürdige Tat. Und jedes solche Gebet gab dem künftigen unbekannten und dann dem eintretenden Ausgang aus dem Leben vollkommene Übereinstimmung mit der den Feinden verzeihenden Welterlöserliebe, Würde und Weihe eines christlichen Opfertodes, hohen Anteil an den Segenskräften des Christentums, die im welterlösenden Opfertod ihren Ursprung haben, Anteil auch an der himmlischen Herrschermacht fortwirkenden Segens und immerwährender Fürbitte.

Schloß Clam in Oberösterreich, Mitte Juli 1914.

Robert v. Nostitz-Rieneck S. J.

Ameiſenplagen im Gefolge der Kultur.

„Die Geiſter, die ich rief, die werd'
ich nun nicht los."

Daß Mitglieder der kleinen Ameiſenwelt zur Plage für den Kulturmenſchen werden, iſt nicht neu. Harmlos iſt es noch zu nennen, wenn die kleine einheimiſche Gartenameiſe Lasius niger, die gleich dem Spatzen den menſchlichen Anſiedlungen mit beſonderer Vorliebe ſich anſchließt, den Küchen und Vorratskammern unſerer Wohnungen manch unliebſamen Beſuch abſtattet. In allen Himmelsſtrichen haben einheimiſche Ameiſenarten dem Menſchen ſich aufgedrängt als ungebetene Hausgenoſſen. Andere Arten ſchädigen die menſchliche Kulturarbeit außerhalb der Wohnungen vielfach in noch höherem Grade. Es ſei nur an die Blattſchneiderameiſen (Atta) Südamerikas erinnert, die den Weinbau in Braſilien unmöglich machten.

Hier aber wollen wir uns bloß mit jenen Ameiſen beſchäftigen, welche vom Menſchen ſelber erſt eingeführt worden ſind. Freiwillig geſchah dies allerdings nur ſelten. Beiſpielsweiſe in den Südſtaaten der nordamerikaniſchen Union, wo man 1906 den Verſuch machte, die Kelep-Ameiſe (Ectatoma tuberculatum) aus Guatemala anzuſiedeln, damit ſie die Larven eines in den Baumwollpflanzungen ſehr ſchädlichen Rüſſelkäfers (Anthonomus grandis) bekämpfen helfe. Zahlreich ſind dagegen die Fälle, wo Ameiſen auf eigene Fauſt der Verkehrsmittel des Menſchen ſich bedienten und ſich von ihm in neue Gegenden einführen ließen. Wir kennen bereits mehrere Dutzende exotiſcher Ameiſenarten, welche in den Treibhäuſern der botaniſchen Gärten und in andern Warmhäuſern unſerer Großſtädte ſich eingebürgert haben. London iſt damit beſonders reichlich bedacht, entſprechend dem ehrwürdigen Alter ſeiner botaniſchen Gärten. H. Doniſthorpe ſtellte 1908[1] eine Liſte von ſiebzehn ausländiſchen Ameiſen zuſammen, die in den Kew Gardens ſich angeſiedelt haben. Einige derſelben, wie Prenolepis longicornis und Wasmannia auropunctata, hatten ſogar aus ihrer tropiſchen Heimat Gäſte mitgebracht, erſtere eine kleine Grille, letztere eine kleine Spinne. Auch die Station für Pflanzenſchutz in Hamburg, die viel jüngeren Urſprungs iſt, erhielt bereits nicht wenige exotiſche Ameiſen mit Pflanzenſendungen aus fremden Erdteilen. 1901 veröffentlichte Auguſt Forel[2] ein Verzeichnis der von dem Zoologen jener Station, L. Reh, ihm übermittelten Ameiſen, unter denen wenigſtens elf Arten ſich befanden, die aus Japan, Kalifornien, Venezuela, Mexiko, Trinidad uſw. mit Pflanzenſendungen angekommen waren. Wenn die Erdklumpen oder die

[1] Ants found in Great Britain (Transact. Leister Society XII 2, 228—231).

[2] Fourmis importées (Bullet. Soc. Entomol. Suisse X, No 7, 284—285).

sonstige Verpackung der aus den Tropen eintreffenden Pflanzen außer den Arbeiterinnen auch eine befruchtete Königin der fremdländischen Ameise umschließen, so ist für letztere die Möglichkeit der Akklimatisierung in den vor der rauhen nordischen Temperatur geschützten Warmhäusern gegeben. In manchen Fällen erfolgte die Einführung der betreffenden exotischen Ameisenart wohl nicht unmittelbar aus ihrer ursprünglichen Heimat, sondern aus den botanischen Gärten anderer Großstädte. Es ist z. B. wahrscheinlich, daß die winzige Amerikanerin Brachymyrmex Heeri *For.*, welche Arnold Förster schon vor einem halben Jahrhundert aus Treibhäusern von Lüttich erhielt, von dort später in den botanischen Garten von Brüssel gelangte, wo Bondroit sie neuerdings wiederfand. Nach andern Orten, z. B. in das Orchideenhaus des botanischen Gartens von Zürich, wo Forel sie entdeckte, dürfte sie dagegen direkt durch Pflanzensendungen aus Westindien oder Südamerika gekommen sein. Selbstverständlich dauert die Einschleppung neuer exotischer Ameisen in unsere Warmhäuser gegenwärtig noch fort. So ist Pheidole Anastasii *Em.* (Var. cellarum *For.*), eine aus Mittelamerika gebürtige kleine Knotenameise, erst in den letzten Jahren in Treibhäusern von Zürich, Brüssel, London, Stuttgart, Dresden, Frankfurt a. M. usw. aufgetreten [1].

Es gibt aber auch tropische Ameisenarten, welche nicht bloß seit langer Zeit in Treibhäusern der gemäßigten Zone der Alten wie der Neuen Welt durch den Handelsverkehr sich eingenistet, sondern auf demselben Wege auch in freier Natur ein neues Verbreitungsgebiet in den tropischen oder subtropischen Strichen eines ganz andern Erdteils sich errungen haben. Ein klassisches Beispiel dieser Art bietet eine schlanke, ursprünglich in Ostindien heimische Ameise, Prenolepis longicornis *Ltr.* In Treibhäusern Europas und Nordamerikas ist sie schon seit langem importiert, z. B. im Jardin des Plantes zu Paris schon seit einem halben Jahrhundert. Aber dies bildet erst den jüngeren Teil ihrer Verbreitungsgeschichte, die in Wirklichkeit viel älter ist. Sie hat schon seit Jahrhunderten die Fahrgelegenheit auf Handelsschiffen benutzt, um von den Häfen ihres Heimatlandes aus auf dem alten portugiesischen Handelswege bis nach Madeira, nach Trinidad und an die Westküste Brasiliens zu gelangen und sich dort auszubreiten. Indem häufig ganze Kolonien dieser wanderlustigen Ameise die in den ostindischen Häfen liegenden Schiffe bestiegen, ist es erklärlich, daß sie auf der Fahrt um die Welt sogar zwei ihrer angestammten Gäste bis nach Brasilien mitgenommen hat: einen kleinen roten Käfer (Coluocera maderae *Woll.* = oculata *Bel.*) und eine kleine braune Grille (Myrmecophila americana *Sauss.* = prenolepidis *Wasm.*) [2]. Das tiergeographische Rätsel, das uns diese beiden Gäste von Pre-

[1] Aus den Kew Gardens von London erwähnt sie Donisthorpe S. 231. Von den andern Fundorten befinden sich Exemplare in meiner Sammlung. In Frankfurt a. M. lebt sie im Vivarium des zoologischen Gartens, wo auch Monomorium Pharaonis eingeschleppt ist.

[2] Zur Lebensweise einiger in- und ausländischen Ameisengäste (Zeitschrift für wissenschaftliche Insektenbiologie 1905, Heft 8—10, 333 ff 384 ff). Ferner J. Aßmuth S. J., Einige Notizen über Prenolepis longicornis (ebd. 1907, Heft 10—12, 365 ff).

nolepis longicornis aufgeben, findet seine naturgemäße Lösung nicht in Landbrücken, die in urweltlicher Zeit zwischen Ostindien, Afrika und Brasilien entstanden und wieder verschwanden, sondern viel einfacher in einer Gratisfahrkarte blinder Zwischendeckpassagiere aus historischer Zeit. Den einen dieser zwei Gäste, die kleine Grille Myrmecophila, sah Donisthorpe[1] sogar in einer Kolonie dieser Ameise in den Londoner Kew Gardens, wo sie offenbar nur mit ihren Wirten importiert sein konnte.

Von Brasilien aus zog Prenolepis longicornis dann auf dem Handelswege weiter nordwärts nach den Antillen und in das spanische Mittelamerika. Im tropischen Florida und wahrscheinlich noch an andern Stellen der Golfstaaten der nordamerikanischen Union hat sie nach Wheeler[2] gegenwärtig bereits Fuß gefaßt.

Die meisten der vom Menschen in andere Länder eingeschleppten Ameisenarten haben sich als verhältnismäßig harmlos erwiesen, wenigstens keinen bedeutenden Schaden angerichtet. Schlimmer ist es dagegen mit mehreren kleinen Ameisen von großer Fruchtbarkeit und großer Anpassungsfähigkeit bestellt, welche dort, wo sie hingelangten, zu einer wahren Haus- und Stadtgeißel wurden. Sie sind nicht bloß Kulturfolger geworden, die dem menschlichen Handelsverkehr sich anschlossen, sondern auch wahre Kulturplagen, welche von den menschlichen Kulturprodukten einen schweren Tribut erheben.

Die erste dieser Globetrotters ist eine winzig kleine, gelbe Myrmicine, die Pharao-Ameise (Monomorium Pharaonis) genannt. Sie wurde schon 1758 von Linné aus Ägypten beschrieben. Ihre ursprüngliche Heimat ist höchstwahrscheinlich Ostindien. Dort kommt sie nämlich auch im Freien vor, und ich erhielt sie sogar wiederholt als Diebsameise aus den Nestern indischer Ameisen und Termiten zugesandt[3]. Auch Emery[4] ist von ihrer Herkunft aus Ostindien überzeugt. Seitdem der Mensch ihr bequemere Gelegenheit und reichlicheren Stoff für die Betätigung ihrer Diebsnatur gewährte als ihre früheren Wirte aus der Ameisen- und Termitenwelt, ist sie zur „Hausameise" geworden. Gegenwärtig ist sie in die meisten größeren Küstenstädte und auch in viele Binnenstädte aller Weltteile eingeschleppt und zu einer kosmopolitischen Hausplage geworden. Am längsten blieb der zuletzt entdeckte Kontinent, Australien, von ihr verschont. Aber auch dort ist sie jetzt schon seit langem eingeführt[5].

Jahrhunderte hat es gedauert, bis die kleine Hausameise Pharaos von ihrer ostindischen Heimat aus die großen Städte der gebildeten Welt bis nach

---

[1] Ants found in Great Britain (1908) 229.

[2] Ants, their structure, development and behaviour, NewYork 1910, 156.

[3] Zeitschrift für wissenschaftliche Insektenbiologie 1905, 389.

[4] Über die Herkunft der Pharao-Ameise (Biologisches Zentralblatt 1893, Nr 13 und 14, 435).

[5] Siehe W. W. Froggatt, Domestic insects: ants (Agricultural Gazette of New South Wales, Sept. 1905, Miscellaneous Publication No 889) 2. Roger meldete bereits 1863 in der Berliner Entomologischen Zeitschrift ihr Vorkommen in Sydney.

Skandinavien, Finnland und Sibirien hinauf, den Wegen der Handelsschiffe und Handelsstraßen folgend, Schritt für Schritt eroberte. Wo diese kleinen Plagegeister sich einmal niedergelassen haben und zu Tausenden und Millionen Küche und Vorratsräume unsicher machen, da ist es sehr schwer, sie wieder los zu werden. Durch Auslegen von Köder und Giften kann man wohl die Zahl der Arbeiterinnen etwas vermindern. Aber bei der riesigen Fruchtbarkeit der Königinnen, die hier viel größer als die Arbeiterinnen sind und oft zahlreich in einer Kolonie sich finden, ist es nur durch Entdeckung und Zerstörung der Nester möglich, das Übel an der Wurzel zu fassen. Da diese aus dem Süden stammende Ameise die Wärme besonders liebt, legt sie ihre Nester mit Vorliebe an den wärmsten Stellen des Hauses an, z. B. unter den Dielen der Küche, des Badezimmers oder des Heizungsraumes, wenigstens in unserem nördlichen Klima. Man beginne also dort mit der Nachforschung — bevor man ganze Häuser einreißt, wie es in einer sehr großen Stadt Deutschlands wegen dieser Ameisenplage schon geschehen mußte.

Einen rascheren Siegeslauf als die Pharao-Ameise hat eine nur wenig größere, aber dunkler braun gefärbte Dolichoderine, die argentinische Ameise (Iridomyrmex humilis *Mayr*), in neuester Zeit begonnen. Sie ist erst 1866 beschrieben worden nach Exemplaren aus Buenos Aires. Von ihrer wahrscheinlichen Heimat Argentinien hat sie ihren Namen erhalten, obwohl sie auch in Uruguay und Südbrasilien weit verbreitet ist. Sie ist als Kulturfolgerin des Menschen und als Kulturplage eigentlich erst ein Kind des 20. Jahrhunderts.

Unter dem Namen The New Orleans Ant hat sie sich im nordamerikanischen Staate Louisiana bisher am berüchtigtsten gemacht. Seit 1906 erhielt ich von P. A. Biever S. J. aus New Orleans eine Reihe brieflicher Mitteilungen über die Schäden, welche diese Ameise daselbst anrichtete. Schon in seinem ersten Briefe vom 13. September 1906, als er die Ameisen mir übersandte, nannte er sie eine wahre Pest, welche überall eindringe, überall in Millionen sich finde und den Pflanzungen enormen Schaden zufüge. Deshalb habe man sich an das Ackerbauministerium der Vereinigten Staaten um Hilfe gewandt. Selbstverständlich beschäftigten sich die im Studium und in der Abwehr schädlicher Insekten so ausgezeichnet geschulten nordamerikanischen Entomologen sofort in einer Reihe von Publikationen mit diesem neuen Eindringling. Soeben hat auch das Bureau für Entomologie am U. S. Department of Agriculture sein Bulletin Nr 122 dieser Ameise gewidmet [1].

Was uns hier auf Grund authentischer Quellen berichtet wird über die rasche Ausbreitung und die unangenehme Aufdringlichkeit der argentinischen Ameise, ist kurz folgendes: Zuerst wurde sie 1891 in einer Straße von New Orleans in einiger Anzahl bemerkt. Wahrscheinlich war sie daselbst durch Kaffeeschiffe eingeschleppt worden, die aus südbrasilianischen Häfen kamen. Fünf oder sechs Jahre später zeigte sie sich auch in einigen andern Straßen, aber noch immer in mäßiger Menge. Erst seit dem Beginn des neuen Jahrhunderts datiert ihre bedrohliche

[1] The Argentine Ant. By Wilmon Newell and T. C. Barker, Washington 1913.

Vermehrung. 1913 erstreckte sich ihr Verbreitungsgebiet im Süden der Vereinigten Staaten bereits auf ein Areal von 380 Meilen in der Richtung Ost—West, von Lake Charles in Louisiana bis Montgomery in Alabama, und von 250 Meilen in der Richtung Nord—Süd, von Delta in Louisiana bis zur Mündung des Mississippi. Daß die Infektion von New Orleans aus verbreitet worden war, erhellte aus dem Umstande, daß alle angesteckten Orte an den von dieser Stadt ausgehenden Bahnlinien liegen, mit Ausnahme einiger Stellen am Mississippi, wohin die Ameisen durch Schiffe oder Treibholz gelangt sein mußten. Man befürchtet mit Recht eine Ausbreitung dieser Ameisenplage auf das ganze, ungefähr eine Million Quadratmeilen umfassende, unter demselben Breitengrade liegende Gebiet der Südstaaten, zumal sie bereits jetzt in 16 Orten Kaliforniens sich eingenistet hat. Längs der Süd-Pacific-Bahn zwischen New Orleans und Lake Charles ist schon fast jede Stadt angesteckt; ebenso auch an der Bahn von Louisville nach Nashville zwischen New Orleans und Mobile. In kaum zehn Jahren hat diese Ameise daselbst ein Gebiet von 95 000 Quadratmeilen erobert; was wird da für die nächsten zehn Jahre zu erwarten sein?

Auch andern Weltteilen hat die argentinische Ameise unterdessen ihren Besuch abgestattet. 1907 berichtete P. Manuel Martins S. J.[1] über ihr verheerendes Auftreten zu Lissabon und Oporto in Portugal. Auch in Belfast in der Grafschaft Ulster in Irland erschien sie, wie Donisthorpe 1908 meldete[2], in großer Menge und konnte nur mit Mühe ausgerottet werden. Auf Madeira, wo sie ebenfalls eingeschleppt wurde, nahm sie so überhand, daß sie die dortige Hausameise Pheidole megacephala ausrottete. Diese hatte übrigens nach Oswald Heer[3] ehedem den daselbst einheimischen Ameisen dasselbe Schicksal bereitet. 1908 kamen Klagen über die argentinische Ameise auch aus Kapstadt, wo sie innerhalb und außerhalb der Häuser großen Schaden anrichtete. Eingeführt war sie dort wahrscheinlich durch Futtervorräte, die man während des Burenkrieges aus Argentinien bezogen hatte. 1910 kam ferner die Kunde über ihre besorgniserregende Vermehrung in Chile, an der Westküste Südamerikas. So hat die kleine, zwar unscheinbare, aber keineswegs anspruchslose Iridomyrmex humilis schon während weniger Jahre ein neues Verbreitungsgebiet in drei verschiedenen Kontinenten sich geschaffen. Daß sie auch in ihrer alten Heimat östlich der Anden weiter nach Norden vordringt und beispielsweise in Rio de Janeiro, wo E. A. Göldi als Hausameise sie fand, lästig fällt, kann nicht befremden. Ebensowenig auch, daß sie in die Treibhäuser botanischer Gärten in Europa, z. B. in Brüssel[4], importiert worden ist.

---

[1] Une fourmi horrible envahissant l'Europe (Iridomyrmex humilis *Mayr*). (Broteria VI 1, 101—102.) [2] A. a. O. 229.

[3] Über die Hausameise Madeiras, Zürich 1852.

[4] Die Exemplare aus Rio de Janeiro erhielt ich durch Forel; jene aus Brüssel durch J. Bondroit, der sie dort entdeckte. Vgl. auch J. Bondroit, Fourmis exotiques importées au jardin botanique de Bruxelles (Annal. Soc. Entom. Belgique LV [1911] 14).

Die ökonomische Bedeutung dieser Ameise, der durch sie angerichtete Schaden, ist um so größer, da sie nicht bloß eine Hausameise ist, sondern ebensogut außerhalb wie innerhalb der menschlichen Wohnungen hausen und sich massenhaft vermehren kann. In ihren Sommerkolonien beträgt die Zahl der alten Königinnen eine oder mehrere, in den großen Winterkolonien kann sie Hunderte erreichen. Da ferner die nach der Paarung umherlaufenden befruchteten Weibchen auch von Arbeiterinnen fremder Kolonien, die ihnen zufällig begegnen, aufgenommen und bei der Nestgründung unterstützt werden[1], sind die natürlichen Bedingungen für die rasche Vermehrung dieser Ameisenart besonders günstig. Ebenso günstig ist es für sie, daß die verschiedenen Kolonien dieser Ameise sich untereinander nicht befehden, wie es zwischen fremden Kolonien ein und derselben Ameisenart üblich ist, sondern sich im Gegenteil untereinander vertragen und sogar leicht miteinander vereinigen. Eben hierdurch wird die Masseninvasion verständlich, die sich beim Eindringen dieser Ameise in ein neues Gebiet zeigt. Im Herbste verbinden sich die benachbarten Kolonien sogar regelmäßig zu einer volkreichen Winterkolonie, die ein gemeinschaftliches Nest in einem Komposthaufen oder an ähnlichen Stellen bezieht, wo die verwesenden organischen Substanzen ihnen und ihrer Brut eine gleichmäßige, höhere Temperatur gegenüber der draußen herrschenden Winterkälte sichern. Von diesem Schlupfwinkel aus zerstreuen sich die Bewohner dann im Frühjahr über die ganze Umgebung und legen eine Menge getrennter Sommerkolonien an.

In der Wahl ihres Nestplatzes für die Sommerkolonien ist die argentinische Ameise keineswegs anspruchsvoll, und dies ist abermals eine Hauptursache für ihre rasche Verbreitung. Wenn schon unsere kleine europäische Gartenameise Lasius niger fast überall sich ansiedeln kann, so gilt dies noch in viel höherem Grade für Iridomyrmex humilis. Newell und Barker geben (S. 51) die folgende Liste für ihre bisher beobachteten Nestplätze, die wir, ein wenig abgekürzt, hier folgen lassen:

In hohlen Bäumen, unter der losen Rinde und in Astgabeln von Bäumen, in Abfall- und Komposthaufen, in morschem Holz und Balkenwerk, unter Kisten und Kasten, zwischen allerlei aufgestapelten Waren für den Haushalt, unter den Schindeln und Ziegeln und Schiefern von Dächern, in Rollen von Packpapier, in den Mauerspalten der Wohnungen, in Blumentöpfen, in Haufen von Ziegeln oder von Ofenholz, in Mülleimern, in Zuckersäcken, in Vogelnestern, in alten Zinnbüchsen, in der Moospackung um die Wurzeln von Setzlingen, in der Strohpackung von Glaswaren oder Porzellan, in Bienenstöcken, unter altem Wellblech von Dächern usw., rings um die Wurzeln von Baumwollstauden, Getreide, Zuckerrohr und andern Gewächsen, in Eisenbahnwagen, in den verschiedensten Winkeln auf Fluß- und Ozeandampfern, in alten Kleidern und Lumpen, unter den Geleisen der Straßenbahnen, unter jedweder Art von Fußböden oder Pflaster, zwischen den Gestellen der Treibhäuser, in Kornhaufen und Getreideschobern, im Innern von Baumwollballen, in den hohlen eisernen Pfählen elektrischer Straßen-

[1] Siehe Newell and Barker 50.

laternen, in den Spalten und Winkeln von Telephon- und Telegraphenanlagen und in den Schlackenhaufen der Eisenbahnlinien!

Solange es einer Kolonie der argentinischen Ameise an irgend einem dieser Nestplätze gefällt, bleibt sie da. Sobald sie gestört wird, sucht sie sich rasch ebenso leichten Kaufes einen neuen in der Nähe. Gerade aus dem Umstande, daß sie überall sich einnisten kann, begreift sich, weshalb sie so häufig durch die Waren und die Verkehrsmittel des Menschen verschleppt wird. Eben hierin liegt die Lösung des Rätsels der unheimlich raschen Verbreitung von Iridomyrmex humilis im Gefolge der menschlichen Kultur.

Der Schaden, den sie den Menschen zufügt, ist ein außerordentlich mannigfaltiger und vielseitiger. Als Hausameise überschwemmt sie Küche und Vorratsräume und macht sich hauptsächlich an allen Süßigkeiten zu schaffen, aber auch an Olivenöl, Speck, Eiern, Fischen und rohem Fleisch. Sobald die Arbeiterinnen irgendwo etwas Eßbares entdeckt haben, geht ein ganzer Zug dorthin, um an der Beute zu zehren oder sie fortzuschleppen. Besonders lästig werden sie in den Zimmern wo Kranke oder kleine Kinder sich aufhalten. Babies, die von den kleinen Ameisen zu Hunderten bedeckt waren und in deren Mund und Nase sie bereits eindrangen, mußten eilig in Wasser getaucht werden, um sie von den Plagegeistern zu befreien. Einige Kinder sollen sogar von diesen Ameisen getötet worden sein, wofür die Berichterstatter (S. 22) jedoch keine Garantie übernehmen wollen.

Auch außerhalb des Hauses tut die argentinische Ameise den verschiedensten Schaden in den Gärten und Pflanzungen, teils durch Benagen der Blüten und Früchte, teils durch Zucht von zahlreichen Schild- und Blattläusen. In den Orangenpflanzungen des südlichen Louisiana hat sie dadurch besonders große Verwüstungen angerichtet. Newell und Barker (S. 66) zählen etwa 60 Schild- und Blattlausarten auf, die von der Iridomyrmex besucht und gepflegt und gegen ihre natürlichen Feinde, besonders gegen die Marienkäfer, beschützt werden. An die Bienenstöcke macht sie sich ebenfalls heran und raubt dieselben vollständig aus, wobei sie nicht nur den Honig, sondern auch die Bienenbrut verzehrt. P. Biever hat deshalb zum Schutze der Bienenstöcke gegen diese Besucher einen eigenen Apparat erfunden, der von den Berichterstattern des Ackerbauministeriums als sehr wirksam empfohlen wird. Auf den Hühnerhöfen stören diese Ameisen durch ihre massenhaften Angriffe die Hennen von den Brutplätzen auf, verzehren den Inhalt der zu Boden gefallenen Eier und töten sogar die frisch ausgeschlüpften Küchlein. Auch die Nester anderer Vögel suchen sie in ähnlicher Weise heim. Nur der englische Haussperling, gleichfalls ein Kulturfolger des Menschen, scheint trotz der Ameisen zu gedeihen wie ehedem (S. 25).

Mit der einheimischen Ameisenwelt steht die eingedrungene Argentinierin auf fortwährendem Kriegsfuß und rottet sie allmählich aus. Da darunter manche nützliche Arten sind, wie die Feuerameise (Solenopsis geminata), welche sich um die Vertilgung des Baumwollrüsselkäfers verdient macht, tut sie auch dadurch der Landwirtschaft Schaden. Nur eine winzig kleine nordamerikanische

Ameise, Monomorium minimum, wird von ihr geduldet und scheint ihre normale Häufigkeit trotz dieser Nachbarschaft zu bewahren (S. 61).

Sogar die Verbreitung von Krankheiten wird der argentinischen Ameise zur Last gelegt (S. 25), und wohl mit Recht, da sie in Krankenzimmern und Abfallorten besonders gerne ihre Nahrung sucht.

Die Wagschale der bösen Taten, deren die argentinische Ameise beschuldigt wird, ist somit schwer genug. Viel leichter dagegen ist jene ihrer Verdienste um die Menschheit. Nach P. Biever hat sie die Bettwanzen ausgerottet, die früher in den ärmeren Stadtteilen von New Orleans sehr häufig waren. Ferner war sie in den Sorghumpflanzungen eifrig tätig in Vertilgung der Sorghum-Mücke (Contarinia sorghicola). Endlich geht sie fleißig auf die Termitenjagd, fängt die geflügelten Termiten zur Schwarmzeit ab und dringt auch in deren Nester ein, um alle Stände der Kolonie als Beute fortzuschleppen. Da namentlich Leucotermes flavipes als Haustermite in den Vereinigten Staaten oft schädlich auftritt [1], tut jene Ameise dadurch nützliche Dienste.

Aber alle diese Verdienste sind so gering im Vergleich zu dem von ihr angerichteten Schaden, daß das Ackerbauministerium der Vereinigten Staaten einen Vernichtungskrieg gegen die neue Ameisenplage angeordnet hat. Als Bundesgenossen stehen dem Menschen hierbei ihre natürlichen Feinde zur Seite, unter denen sich der Goldspecht oder Yellowhammer (Colaptes auratus) durch Vertilgung der Ameisenbrut in den oberflächlich gelegenen Sommernestern gut bewährte (S. 73). Außerdem hat eine kleine Springspinne (Theridium tepidariorum) die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, weil sie vor den künstlichen Beobachtungsnestern, die man zum Studium dieser Ameise eingerichtet hatte, eine beträchtliche Anzahl Arbeiterinnen abfing und tötete. Auch eine kleine Schabe (Thyroscera cincta) sah man Arbeiterinnen dieser Ameise verzehren. Diese kleine Bundesgenossenschaft berechtigt allerdings noch nicht zu großen Hoffnungen. In ihrer Heimat, in Argentinien und Südbrasilien, hat Iridomyrmex humilis ohne Zweifel andere natürliche Feinde, die ihrer Vermehrung mit größerem Erfolg entgegentreten. Aber diese kennt man bisher leider nicht; deshalb ist der Nordamerikaner im Kampf gegen den neuen Eindringling einstweilen fast ganz auf sich selber angewiesen.

Die Vorbeugungs- und Vertilgungsmittel, welche man gegenüber der argentinischen Ameise bisher versucht und erprobt hat, nehmen einen beträchtlichen Teil der offiziellen Publikation von Newell und Barker ein (S. 76—96). Um die weitere Verbreitung dieser Ameisenpest zu verhüten, wäre allerdings wohl das alte Rezept Principiis obsta das beste, wenn es sich hier nur anwenden ließe. Aber wir haben bereits gesehen, wie jene Ameise mit der größten Leichtigkeit in allen Waren sich einnistet, die der Mensch im Handelsverkehr versendet, und wie sie sich aller Transportmittel bedient, die der Mensch für sich und für seine

[1] Siehe C. L. Marlatt, The white ant (Termes flavipes *Koll.*). (U. S. Depmt Agric. Bureau of Entomology, Circular No 50, 2d series, 27. Jan. 1908.)

Handelsobjekte erfunden hat. Bei der Hast des amerikanischen Kulturlebens wird es daher schwerlich gelingen, durch eine sorgfältige Kontrolle die weitere Verschleppung jener Ameise zu verhindern. Um so energischer bekämpft man sie mit Feuer und Schwert, mit allen möglichen Giften und Fallen. Unter den zahlreichen Vertilgungsmitteln hat sich die Vernichtung ganzer Kolonien durch Schwefelkohlenstoffdämpfe als besonders wirksam erwiesen. Auch mit einer arsenikhaltigen Zuckerlösung, welche nicht bloß Tausenden von Arbeiterinnen den Tod brachte, sondern auch ihre Gefährtinnen von dem weiteren Besuch der betreffenden Örtlichkeiten abschreckte, hat man gute Erfahrungen gemacht. Als bestes Mittel, um die Ameisen in den menschlichen Wohnungen von dem Diebstahl der Nahrungsmittel abzuhalten, hat sich ferner rohes Petroleum erwiesen; Schränke oder Tische, deren Füße in Schalen mit Petroleum stehen, sind vor ihnen gesichert.

Es würde zu weit führen, das ganze Arsenal von Angriffs- und Verteidigungswaffen hier zu schildern, mit welchem man bisher den Kampf gegen die argentinische Ameise in den Südstaaten der Union geführt hat. Nur einige lebendige Waffen seien noch erwähnt, da sie ganz charakteristisch sind für die erfinderische Art und Weise, wie man in Nordamerika den schädlichen Insekten zu Leibe geht. Die eine dieser Waffen ist eine kleine parasitische Milbe, Pediculoides ventricosus, welche die Larven von Wespen und Käfern befällt und tötet. Mit diesen Milben bedeckte Wespenlarven wurden zahlreich in ein Beobachtungsnest gebracht, das eine volkreiche Kolonie von Iridomyrmex humilis beherbergte. Aber die kleine Argentinierin führte alsbald einen Vernichtungskampf gegen das Ungeziefer, und sie blieb nach fünf Monaten Siegerin. Sämtliche Milben wurden von ihr ausgerottet, und obwohl viele Arbeiterinnen und Larven ihrerseits den Angriffen der Milben erlegen waren, so erholte sich die Ameisenkolonie doch bald wieder vollständig von diesen Verlusten. In freier Natur wäre eine Bekämpfung der Ameisen durch jene Milben um so aussichtsloser, da erstere die Nähe der letzteren in dem Beobachtungsneste nach Kräften mieden; hätten die Schranken ihres Gefängnisses sie nicht zurückgehalten, so wären sie alsbald mit Kind und Kegel ausgewandert und hätten die Milben, die ihnen nicht so rasch zu folgen vermochten, ruhig im Stiche gelassen.

Andere Versuche, die argentinische Ameise zu vernichten, wurden mit mikroskopisch kleinen parasitischen Pilzen angestellt, deren Kulturen man in ihre Nester brachte. Aber obgleich der eine dieser Pilze, der andere Insekten zu töten vermag (Sporotrichum globuliferum), sich in den Beobachtungsnestern massenhaft vermehrte und große Schimmelpolster bildete, so vermochte er doch weder den Ameisen noch ihren Larven im geringsten zu schaden. Nicht besser ging es mit den Versuchen, die mit dem Erreger der amerikanischen Bienenfaulbrut, Bacillus larvae, gemacht wurden. Obwohl die Ameisen mit dem infizierten Honig und mit den infizierten Bienenlarven gefüttert wurden, verdarben sie sich nicht im geringsten den Magen, und auch ihre Larven blieben völlig gesund. Hoffen wir also, daß es dem Scharfsinn der amerikanischen Entomologen gelingen werde, andere Mittel ausfindig zu machen, um der argentinischen Ameisenpest den Garaus zu machen.

Der Mensch nennt sich zwar mit Stolz den König der Schöpfung. Aber auch über die kleinsten seiner Untertanen besitzt er kein unumschränktes Regiment, obwohl er die ganze ihn umgebende Natur unterjocht und seinen Zwecken dienstbar gemacht hat. Indem er im Fortschritt der Kultur den ihm begegnenden Pflanzen und Tieren teils ihre früheren natürlichen Existenzbedingungen nahm, teils ihnen absichtlich oder unabsichtlich andere darbot, hat er einen neuen Gleichgewichtszustand zwischen den Gliedern der belebten Schöpfung eingeführt, über dessen Schwankungen er sich nicht wundern darf. Und auch darüber darf er sich nicht wundern, wenn er manche kleine Egoisten, die sich an den Siegeswagen des Kulturfortschrittes angehängt haben, nicht so leicht wieder los werden kann. Das neue Gleichgewicht, das er nach *seinen* Begriffen von „nützlich" und „schädlich" in der ihn umgebenden Natur geschaffen hat, vermag er auch nur durch energische Betätigung derselben Intelligenz aufrecht zu erhalten.

E. Wasmann S. J.

Aus Klemens Brentanos Frühzeit.

Fragt man nach den geistvollsten Männern aller Zeiten, so glänzt Brentanos Name in der ersten Reihe. Der Historiker Johann Friedrich Böhmer urteilte über seinen Freund: „Eine Summe von Poesie, wie sie andern, die sie haushälterisch pflegen und auf Zinsen legen, fürs Leben genügt und ihnen noch jenseits einen Sitz auf dem Parnaß sichert, warf er täglich mit vollen Händen hinweg und war darum am folgenden Tag doch nicht ärmer als am vorhergehenden."

Um so wehmütiger stimmt den aufrichtigen Freund von Brentanos Muse die Beobachtung, daß dieser seltene Dichtergeist verhältnismäßig wenige große Kunstschöpfungen hinterlassen hat. „Wie unendlich schade", klagte der kunstsinnige spätere Kardinal v. Diepenbrock, „daß so große geistige Gaben nicht zu einer fruchtbringenden Verwendung kamen! Was hätte aus Klemens werden müssen, wenn beschränkte äußere Umstände ihn sein hohes Ziel auf einem bestimmten Wege zu verfolgen gezwungen hätten." Die Klage ist berechtigt, nur dürfen wir darüber nicht vergessen, daß die geistige Hinterlassenschaft des Dichters doch viel reicher und kostbarer ist, als die große Mehrzahl selbst der gebildeten Katholiken glauben mag. Bereits hat sich bei Beurteilung Brentanos im engeren Lager der Literaturhistoriker während der letzten zehn oder zwölf Jahre ein merklicher Wandel vollzogen. Fachmänner, die nach dem Vorbilde eines Gottschall, Julian Schmidt, Johannes Scherr, Brandes über den genialen Dichter und seine Schöpfungen mit einigen mitleidigen Bemerkungen zur Tagesordnung übergehen und in ihm nur „die romantische Zerrissenheit in höchster Potenz" erblicken, sind heute, Gott sei Dank, dünn gesät. Eine gerechtere, der Fachwissenschaft würdigere Beurteilung ist die herrschende geworden: das staunenswerte, überragende Talent, die ungekünstelte, natürliche Begabung, die poetische Schöpferkraft dieses gewaltigen Geistes werden ohne Vorbehalt anerkannt, der Mangel an künstlerischer Selbstzucht wird zwar noch oft übermäßig betont, aber doch im allgemeinen ohne Gehässigkeit oder verächtliche Seitenhiebe bedauert. Nur der religiösen Grundstimmung, die nicht bloß Brentanos spätere Werke, sondern auch viele aus der Frühzeit

trotz aller Entgleisungen kennzeichnet, stehen die meisten dieser Gelehrten noch immer mit geringem Verständnis gegenüber.

Beweis für das wachsende Interesse und die vorurteilsfreiere Würdigung, welche die seltsamen Dichtungen des Frankfurter Romantikers heute auch in nichtkatholischen Kreisen finden, ist die große Müllersche Gesamtausgabe von Brentanos Schriften, von welcher fünf der bisher erschienenen Bände Hauptwerke aus des Dichters Frühzeit enthalten[1].

Nicht von allen Dichtungen Brentanos gilt die Bemerkung Wilhelm Grimms, die sich in einem Brief an Arnim findet: „Was Du mir über Klemens schreibst, finde ich sehr wahr, überhaupt glaube ich, daß er allen seinen Arbeiten durch das Korrigieren, Überfeilen, Zusammendrängen schadet und ihnen die eigentümliche Lebendigkeit und Beweglichkeit, die seine Erzählungen, so wie sie aus seinem Munde kommen, so angenehm machen, damit verbittert." Bei den „Romanzen vom Rosenkranz", die Grimm hier zunächst im Auge hatte, mag das Urteil zutreffen, auf die Erstlingsdichtung, den verwilderten Roman „Godwi" angewendet, wäre es entschieden falsch.

Verwegen, rücksichtslos, leidenschaftlich konzipiert, mit dem ganzen Feuer eines jugendlichen, verschwenderisch begabten Dichters hingeschrieben, wurde dieses formlose Erzeugnis wohl keiner ernstlichen Durchsicht unterworfen, bevor es im Druck erschien. Brentano nannte später seinen Roman „ein krankes, krüppelhaftes Kind" und machte sich im Buche selbst und in der ersten Zeit nach Erscheinen des Werkes über dieses sonderbare Geschenk seiner Muse in jeder Weise lustig. Den Titel „Godwi" wählte er nach seinem bizarren Geständnis nur deshalb, damit der Leser gleich ausrufen könne: „Gott, wie dumm!"

---

[1] Clemens Brentanos sämtliche Werke. Herausgegeben von Carl Schüddekopf unter Mitwirkung von mehreren Fachgelehrten. 8° München und Leipzig, Müller. Subskriptionspreis für den broschierten Band *M* 6.—

IV. Bd: Romanzen vom Rosenkranz. Herausgegeben von Viktor Michels. (LXXVI u. 424) 1910. — V. Bd: Godwi. Herausgegeben von Heinz Amelung. (XII u. 476) 1909. — IX. Bd, 2. Abt.: Aloys und Imelde. Herausgegeben von Agnes Harnack. (LXXIV u. 472) 1912. — X. Bd: Die Gründung Prags. Herausgegeben von Otto Brechler und August Sauer. (LXVIII u. 412) 1910. — XIII. Bd: Spanische Novellen, Der Goldfaden. Herausgegeben von Heinz Amelung und Carl Schüddekopf. (XXXVI u. 438) 1911. — Der XIV. Band, der in zwei Abteilungen die religiösen Schriften Brentanos umfaßt, wurde in dieser Zeitschrift (LXXXV 192—195) bereits eingehend besprochen. — Der XI. Band 1 und 2 (Märchen) ist 1914 erschienen; er wurde nicht in diese Besprechung einbezogen.

So lose und willkürlich sich der Roman in der Komposition erweist, so verwegen und undurchführbar die hier ausgesprochenen Ideen sind, in Stil und Sprache offenbart er doch schon die eminente Begabung des Verfassers. Die Prosa, die Brentano schreibt, klingt wie köstlich einschmeichelnde Musik, bei der freilich die wehmütigen Molltöne überwiegen. Häufig unterbricht der Erzähler die Brief- und Tagebuchform des ersten Teils mit Gedichten, die aber gegenüber der einnehmenden Prosa merklich abfallen. Erst im zweiten Teil finden wir unter den eingestreuten Poesien einige wirkliche Perlen der Lyrik. Mehrere der berühmtesten Gedichte Brentanos wurden zum erstenmal in „Godwi" veröffentlicht. Dahin gehören die herrlichen Lieder: „Ein Fischer saß im Kahne", „O Tannenbaum", „Da sind wir Musikanten wieder", „Maria, wo bist du zur Stube gewesen?" Auch die Ballade von der Lorelei, die bei Brentano mit den Worten beginnt: „Zu Bacharach am Rheine", muß zum Besten gerechnet werden, was die deutsche Literatur im Bereiche dieser Dichtungsart aufweist. Sie lehnt sich aber nicht an eine alte Sage an, wie von Literaturhistorikern mit allzu kühner Kombinationsgabe zuweilen behauptet wurde, sondern ist freie dichterische Schöpfung Brentanos. Der letzte Versuch, den Dr L. Holthof in der „Frankfurter Zeitung" vom 16. Mai 1906 unternahm, eine dem Gedichte zugrunde liegende alte Erzählung zu entdecken, fand im gleichen Organ durch Professor Dr F. Braun am 26. Juli 1913 eine zugleich gründliche und humorvolle Widerlegung. Holthof hatte gemeint, in dem Bericht über eine gewisse Franziska Heylesin aus dem 18. Jahrhundert, die sich nachweislich im Rhein ertränkte, die Vorlage Brentanos gefunden zu haben. Braun beweist aus den Kirchenbüchern der betreffenden Ortschaft, daß es sich um eine 70jährige, durch Branntweingenuß zu der Tat getriebene, offenbar nicht zurechnungsfähige Person handelte, und schließt seine Untersuchung mit den Worten: „Nein, mit dieser alten Dame hat die Lorelei geschichtlich nichts zu schaffen, und wir werden gut tun, bis auf weiteres an der alten Auffassung festzuhalten: die Sage von der schönen Zauberin ist eine freie Erfindung Brentanos. Die weitverbreiteten Erzählungen von der Wassernixe mögen ihm dabei bewußt oder unbewußt vorgeschwebt haben. Jungfer Franziska Heylesin ist daran unschuldig." Volkstümlichkeit war allerdings nicht der Fassung Brentanos, sondern der leichteren Ballade Heines beschieden.

Der wilde Roman „Godwi" ist der Niederschlag des schöngeistig ungemein regen, sittlich völlig halt- und grundsatzlosen Lebens, das der Jüngling um die Jahrhundertwende zu Jena im Kreise seiner romantischen Freunde führte. Ludwig Tieck, die beiden Brüder Schlegel, Novalis, der Buchhändler Frommann, der Übersetzer Gries, die Künstler Bury und Genelli boten der glühenden Begeisterung Brentanos Anregung, Förderung und künstlerische Motive der mannigfaltigsten Art, in sittlicher und religiöser Hinsicht aber erwies sich ihr Einfluß auf den unfertigen Charakter des Jünglings durchaus nicht als vorteilhaft. Die traurigsten Beispiele von Verirrung und Sünde hatte der Dichter an einigen Männern und Frauen dieses Kreises lebendig vor

Augen. Übrigens bedarf der Vorwurf der Immoralität, den man so oft schon gegen den Roman des Zwanzigjährigen erhoben hat, doch einer gewissen Einschränkung. So verkehrt die sittlichen Grundsätze sind, die Brentano im „Godwi" verteidigt, das Schiefe liegt weit mehr in den Ideen als in konkreten Schilderungen. Sodann vermag die ungenießbare Formlosigkeit dieses verwilderten Werkes auf jugendliche Gemüter keineswegs verführerisch zu wirken. Endlich ist die Charakteristik der Romanfiguren derartig, daß sie den reifen Leser zum Mitleid gegenüber den armen irrenden Menschen stimmt, die einem Glückseligkeitsideal nachjagen, das sie nie erreichen. Die Unbefriedigtheit ihres Schöpfers, Brentanos, kommt in einigen von ihnen sogar zu ergreifendem Ausdruck. Seine eigenen ungesunden und unreifen Weltanschauungsideen führt er in den Gestalten der Gräfin, ihrer Tochter Violante und auch Godwis schließlich ad absurdum, so daß jeder Vernünftige die praktische Undurchführbarkeit dieser Theorien eines unfertigen Jünglings ohne weiteres einsieht.

Das Buch erschien 1801 bei Wilmans in Bremen. Wieland hatte die Veröffentlichung beim Verleger vermittelt. In der Müllerschen Ausgabe haben wir es mit einem unveränderten Abdruck zu tun. In seinem leider etwas knapp geratenen Vorwort weist der Herausgeber Heinz Amelung namentlich auf die Vorbilder für die einzelnen Romangestalten hin, ohne sich auf eine kritische Betrachtung des Ideengehalts, der Komposition und der sprachlichen Eigenheiten näher einzulassen. Auch von der Aufnahme des Buches bei der Lesewelt weiß Amelung wenig zu berichten. Tatsächlich war der Erfolg gering, und Brentano selbst gab sich nach seiner Umkehr zu den Grundsätzen der katholischen Religion alle Mühe, etwa noch vorhandene Exemplare dieses traurigen Zeugnisses aus den Jahren seiner literarischen Unreife zu vernichten. Der Roman wurde daher von Christian und seiner Gattin nicht in die gesammelten Schriften aufgenommen und blieb fast ein Jahrhundert hindurch für die weiteren Kreise der Gebildeten verschollen. Erst 1898 wies der bekannte witzelnde Kritiker Alfred Kerr in einer längeren Studie wiederum auf das Werk hin. Im Jahre 1906 erschien dann bei Seemann in Berlin ein Nachdruck, in panegyrisch überschwenglichem Stil eingeleitet von Dr Anselm Ruest. Der Dichter selbst hätte als erster die Lobsprüche, die ihm so überaus freigebig hier gespendet werden, sich entschieden verbeten. Die Aufnahme des „Godwi" in die Müllersche Gesamtausgabe erscheint unter dem literarhistorischen Gesichtspunkte berechtigt, ja sie war nach den Veröffentlichungen von Kerr und Ruest überhaupt nicht

mehr zu umgehen. Amelungs sachliche Einführung steht zudem, was den Ton betrifft, in wohltuendem Gegensatz zu der volltönenden Lobrede in der Seemannschen Ausgabe.

„Godwi", das erste umfangreiche poetische Erzeugnis des Dichters, ist glücklicherweise auch sein ungenießbarstes Werk geblieben. Einen merklichen Fortschritt in jeder Hinsicht stellt schon seine nächste Geistesschöpfung, das von Humor, Übermut und Laune sprühende Bühnenstück „Ponce de Leon" dar. Eichendorff nennt es „ein wundervolles Lustspiel, wo ein wahrhaft dämonischer Witz mit der Wirklichkeit wie eine Fontäne mit goldenen Kugeln spielt". Das wenig bekannte Stück ist vielleicht die seltsamste, bizarr-geistvollste Komödie der ganzen Weltliteratur. In den ungezählten, halsbrecherisch kühnen und bis in die feinsten Äderchen sich verzweigenden Wortspielen, in den Namen der Personen, der südlichen Lebhaftigkeit und Eleganz der Sprache, aber auch in der Freiheit und sinnlichen Farbenpracht der Szenerien erinnert das Werk an das sonnige Spanien, mit dessen Sprache und Literaturerzeugnissen Brentano sich um die Jahrhundertwende eingehend beschäftigte. „Ponce de Leon" liegt in der Müllerschen Ausgabe noch nicht vor. Dagegen enthält Bd XIII die „Spanischen Novellen" und den „Goldfaden", wovon die ersteren, obwohl von seiner Frau Sophie herausgegeben, doch wohl den spanischen Studien Brentanos ihre Veröffentlichung verdanken.

Schon am 11. Januar 1802 hatte der Dichter an Ludwig Tieck geschrieben: „Diesen Winter übersetze ich einen Band unbekannter spanischer Novellen." Bald darauf wandte er sich an den Buchhändler Wilmans in Bremen, der bereits den „Godwi" verlegt hatte, und fragte an, ob er die Übersetzung drucken wolle. Die Sache zerschlug sich, und erst im Frühjahr 1803 hören wir von einer Wiederaufnahme der Arbeit. Klemens heiratete dann im Herbst die Dichterin Sophie Mereau, eine geschiedene Frau, an die ihn eine heftige Leidenschaft fesselte. Glücklich war die Ehe trotz der bis zum Tode Sophies ungetrübten gegenseitigen Zuneigung nicht, aber auf das poetische Schaffen des Dichters übte die geistvolle Frau einen fördernden Einfluß aus. Manche der spanischen Erzählungen mögen die beiden gemeinsam übersetzt haben, bei andern glaubt man den genialen Sprachkünstler Klemens ausschließlich an der Arbeit zu sehen. Doch erschien der erste Band 1804 unter dem Titel „Spanische und italienische Novellen, herausgegeben von Sophie Brentano". Vor der Öffentlichkeit trug daher die schöngeistige Frau die Verantwortung, und schon bald nach Erscheinen

des Buches brach ein hämischer Anonymus in Kotzebues Organ „Der Freymütige" über die Herausgeberin und ihr Werk rücksichtslos den Stab. In die literarische Fehde, die darüber enstand, sah sich Brentano selbst schließlich gezwungen einzugreifen. Er tat es mit ritterlichem Anstand und legte in der „Zeitschrift für die elegante Welt" eine Lanze für seine Lebensgefährtin ein.

Das war um so notwendiger, je anfechtbarer diese Novellen, von denen insgesamt zwei Bände erschienen, objektiv betrachtet sind. Inhaltlich haben wir es mit durchweg schablonenhaften, lediglich durch Vorführung pikanter Situationen auf manche Leser anziehend wirkenden Liebesgeschichten zu tun, die ihre Personenliste und Szenerie dem Kreise eleganter Nichtstuer und empfindsamer Modedamen des 17. Jahrhunderts entnehmen. Das Thema „Liebe" wird hier in allen erdenklichen Tonarten heruntergesungen, als da sind: Verlieben, Schmachten, Sichfinden, Verlieren, Verzweifeln, Verzichten, Verschmähen, Verraten, Verführen usw. Auch in der Form erheben sich die Erzählungen nur selten über eine annehmbare Mittelmäßigkeit. Die spanische Verfasserin Doña Maria de Zayas y Sotomayor wurde von einigen ihrer überschwenglichen Verehrer wohl gelegentlich mit Cervantes verglichen. Das Schlimmste, was ihr begegnen konnte; denn nun ist man versucht, die Werke der beiden Schriftsteller gegeneinander zu halten, und die konventionelle Oberflächlichkeit unserer Doña Maria wirkt um so auffallender. Schon ein zeitgenössischer, im ganzen wohlwollender Kritiker Brentanos meinte, Cervantes hätte doch wohl ein anderes Gemälde von den nächtlichen Schäferszenen unter den Fenstern einer vielumworbenen Schönen entworfen als Doña Maria, die das Treiben von Amintas Liebhabern, übrigens nicht ganz ohne Humor, mit den Worten schildert: „Eine Nachtmusik verfolgte die andere, und ihre Liebhaber bildeten, unter ihren Fenstern wandelnd, große Prozessionen, so daß ihre Straße während der Nacht den Bergen von Arkadien, den Hainen der Verliebten, oder, wie andere wollen, dem Tale Josaphat nicht ganz unähnlich war. Die Seufzer des einen brachten die Kadenzen des andern aus dem Takt, und an dem Allegro eines Geigers starb das Andante eines Zitherschlägers vor Ärger, so wie das Amoroso einer Flöte an dem Fortissimo eines verzweifelten Bassisten scheiterte; die Vorübergehenden rannten sich um, stießen sich Beulen, stachen sich über den Haufen, die Fackeln der Musikanten brachten eine falsche Beleuchtung in die Szene, indem sie den Streitenden an die Köpfe flogen, die Wachen und Sbirren stellten sich ein und luden manchen mit Gewalt zur Herberge."

Die Übersetzung selbst ist ungleich ausgefallen. Manche schwierige Ausdrücke und Wendungen des spanischen Originals sind meisterhaft verdeutscht. Sehr häufig finden sich auch längere Schilderungen und witzige Zusätze, wo das Original nur Andeutungen gibt oder trocken erzählt. Die Wortspiele der Spanierin werden nicht nur beibehalten, sondern oft noch in

fröhlicher Laune mit Geistesblitzen aller Art durchleuchtet und vermehrt. Geistlose schleppende Partien sind nicht selten gekürzt, wenn auch immer noch langatmige Sätze genug aus der spanischen den Weg in die deutsche Ausgabe gefunden haben. Für die meisten der glücklich geratenen Abänderungen wird man Brentano selbst als Autor bezeichnen dürfen, wie Heinz Amelung in seiner mit sachlicher Unparteilichkeit geschriebenen Einführung im ganzen glücklich nachweist. Reinhold Steig, der die Frage nach dem Anteil der beiden Gatten an der Übersetzungsarbeit eingehend untersucht, ist sogar der Ansicht, daß Brentano seiner Frau lediglich die Herausgabe überließ, die ganze Übersetzungsarbeit dagegen selbst geleistet hat.

Der buchhändlerische Absatz der „Spanischen Novellen" war mäßig, und die geplante Herausgabe italienischer Erzählungen unterblieb. Viel erfolgreicher erwies sich einige Jahre später für den Dichter die geschickt besorgte Neuausgabe des „Goldfadens", einer didaktisch gehaltenen Erzählung aus dem 16. Jahrhundert, die Jörg Wickram, den „Vater des deutschen Prosaromans", zum Verfasser hat. Der Volksliederdichter Brentano hat es meisterhaft verstanden, dem alten klassischpopulären Werke den ganzen Duft schlichter Treuherzigkeit in Stil und Sprache zu belassen und es dennoch dem Geschmacke des 19. Jahrhunderts entsprechend neu zu redigieren. Die kleine Schrift erschien 1809 und fand vielen Anklang. In der Müllerschen Ausgabe zeichnet als Herausgeber Carl Schüddekopf, der Wilhelm Grimms begeistertes Urteil über Wickram-Brentanos „Goldfaden" ausführlich zitiert.

Das Übersetzen mittelmäßiger Novellen konnte einen produktiven Dichter wie Brentano nur vorübergehend befriedigen. Schon 1803 taucht denn auch ein neuer Plan zu einer weitausgreifenden Dichtung auf, die ihn durch die Kühnheit des Stoffes jahrelang fesselte: „Die Romanzen vom Rosenkranz".

Von allen Werken des genialen Romantikers ist dieses imponierende Bruchstück — auch diese Dichtung blieb wie so viele andere Entwürfe dieses unsteten Geistes unvollendet — wohl das bedeutendste in der Anlage, das tiefsinnigste in der Auffassung, das bewunderungswürdigste in der Form. Man hat das Fragment auch wohl den katholischen „Faust" genannt, ein Vergleich, der wie alle ähnlichen mit Vorsicht aufzunehmen ist, aber doch einer gewissen Berechtigung nicht entbehrt.

Eine ausführliche, so weit nur immer möglich klare Analyse der merkwürdigen Schöpfung, bietet Alfons Maria v. Steinle in seiner 1912 im Petrusverlag zu Trier erschienenen vollständigsten Ausgabe der Romanzen.

Ihm stand das reichste Material zur Verfügung, und er hatte zugleich den Vorteil, daß er die vorausgehenden Forschungen von Diel, Kreiten, Max Morris und Viktor Michels als Grundlagen zu weiteren Untersuchungen verwerten konnte. Sein Werk ist daher die notwendige Ergänzung zu dem vierten Band der Müllerschen Gesamtausgabe, den Michels mit größter Sorgfalt, aber unter unzureichenden Vorbedingungen geliefert hat. A. v. Steinle vermag dank seiner besseren Hilfsmittel und nicht zuletzt dank seiner Vertrautheit, mit der die Romanzen beherrschenden katholischen Grundtendenz mehrere von Michels mißverstandene Stellen befriedigend zu erklären, oft in der einfachsten Weise. Dem leidigen Inzestmotiv, das nach Ansicht von P. Kreiten die herrliche Dichtung verunstaltet, glaubt v. Steinle auf Grund seiner Quellen in dem Werke als Ganzem eine mehr untergeordnete Stellung anweisen zu dürfen. Auch so bleibt freilich, wie selbst Steinle zugibt, „ein ziemlicher Rest von Verhältnissen übrig", welche die Lektüre des Buches nicht für alle Kreise von Lesern empfehlenswert erscheinen lassen.

Anderseits hat der geistvolle Domdekan Professor Heinrich recht, wenn er die Idee des Ganzen als tiefchristlich erklärt: Sünde erzeugt Schuld und Unheil, aber die Gnade Gottes und die Fürbitte der heiligsten Jungfrau erweisen sich stärker als die Doppelwurzel des Bösen: die fleischliche Liebe und der schrankenlose Geistesstolz. Und wiederum kann man Heinrich beistimmen, wenn er beim Vergleich zwischen den Romanzen und Goethes „Faust" über Brentanos Werk urteilt: „Worauf wir aber den höchsten Wert legen, ist, daß in der ganzen Dichtung Gutes und Böses nirgends mit falschem Maße gemessen und die christliche Moral gefälscht wird. Nirgends ist die Sünde beschönigt. In Moles erscheint der Teufel nicht, wie teilweise in Mephistopheles, als gutmütiger Humorist, sondern ganz als Teufel, in seiner ganzen Bosheit und Lügenhaftigkeit; der Unglaube und die Sünde stellen sich in dem dem Teufel verfallenen Apo nicht, wie in Faust, in tragischem Glanze, sondern in verabscheuungswürdiger Verwerflichkeit dar. Die jungfräuliche Reinheit und unschuldige Frömmigkeit fällt nicht wie in Gretchen, als Opfer der Verführung, sondern triumphiert in Biondetta und Rosablanka über menschliche Versuchung und dämonische Nachstellung. Nicht der Sieg irdischer Liebe, sondern ihre Überwindung durch himmlische Liebe bildet den Kulminationspunkt des poetischen Interesses. Nicht wird, wie in Faust, das titanische Streben falscher Wissenschaft mit einem Glorienschein umgeben, sondern die innere Nichtigkeit und Verderblichkeit pantheistischer Philosophie und magischer Gnosis in schärfster Weise gegeißelt, dagegen Glauben und Liebe verherrlicht, und die Geheimnisse, Gnaden und heiligen Übungen des Christentums in schönstem und reinstem Lichte dargestellt." Dieses hohe Lob bedarf nur insofern der Einschränkung, als es mehr für das künstlerische Wollen des Dichters als für das Werk, soweit es vorliegt, zutrifft. Denn tatsächlich nimmt die Häufung von Schuld und Sünde einen so breiten Raum im Fragmente ein, steht in einigen

Romanzen so sehr im Vordergrund und hinterläßt einen so peinlichen Eindruck beim Leser, daß der Triumph des Guten, wenigstens in der jetzigen Fassung, daneben gar nicht recht zur Geltung kommt. Der Höllenspuk z. B., den Moles mit dem toten Körper der Biondetta treibt, wirkt lediglich abstoßend, ohne der Idee des Ganzen zu nützen. Die Bemerkung Steinles, daß Brentano den Teufel auch hier eben als Teufel auftreten lasse, trifft zu, rechtfertigt aber einige der geschilderten Szenen nicht. Denn nicht alles Wirkliche und Charakteristische ist Gegenstand der Dichtung.

Nach der formellen Seite hin zeigt sich Brentanos königliches Dichtertalent im glänzendsten Lichte. Er offenbart eine Sprachbeherrschung, einen Reichtum von synonymen Ausdrücken und überraschenden Nuancierungen, eine Gewandtheit und Sicherheit in Handhabung der schwierigsten Versmaße, namentlich eine Virtuosität in der Behandlung des Reims, der Assonanz, der Alliteration, wie sie wohl kein anderer deutscher Dichter, auch Goethe nicht ausgenommen, in dieser klassischen Vollendung sein eigen nannte. Wenn Michels meint, daß es neben überraschenden Effekten auch nicht an metrischen und sprachlichen Nachlässigkeiten fehle, und daß auch die Reime „oft bedenklich unrein oder nur für ein Frankfurter Ohr rein" seien, so ist zwar nicht zu leugnen, daß manche metrische und sprachliche Fehler vorhanden sind, aber sie verschwinden unter der Fülle von Harmonie und Schönheit. Überdies ist es fraglich, ob die Mängel alle vom Dichter selbst herrühren und nicht vielleicht nachträglich durch die Abschreiber oder Herausgeber hineingekommen sind.

Michels selbst hat sich eigenmächtige Änderungen erlaubt, die, wie Steinle richtig nachweist, wohl von seiner philologischen Schulung, jedoch weniger von einfühlendem Verständnis für die Dichtung zeugen. Die Einteilung der Romanzen ist bei ihm eine andere als in der alten Ausgabe von Brentanos Schriften. Überhaupt wird sich der vorurteilsfreie Leser des Eindrucks nicht erwehren können, daß Michels sich seine Aufgabe durch mehr nebensächliche gelehrte Erörterungen und spitzfindige Kombinationen unnötig erschwert hat. Seine Einleitung zu den Romanzen umfaßt allein 76 Seiten. Gewiß verdient seine mit allem Aufwand von Fleiß und peinlicher Gewissenhaftigkeit durchgeführte Forschung aufrichtige Anerkennung, aber einzelne von seinen Untersuchungen haben gerade einem Brentano gegenüber wenig Wert, z. B. die eingehenden Hinweise auf alle irgendwie vielleicht in Betracht kommenden Anklänge an Werke anderer Dichter oder die gelehrte Abhandlung über den Begriff des Rosenkranzes oder die vielfachen Konjekturen über die mutmaßliche Fortsetzung der Romanzen usw.

Dagegen begrüßt man dankbar die genauen Hinweise auf die geschichtlichen Quellen, aus denen Brentano den historischen Hintergrund seiner Dichtung schuf. Denn Brentano verlegt die Handlung in das mittelalterliche Bologna und weiß geschickt die inneren Streitigkeiten der vornehmen Geschlechter mit den Geschicken seiner poetischen Gestalten zu verweben.

Was Brentano vermutlich am meisten von der Fortsetzung der Romanzen abhielt, war der um die Mitte des Jahres 1811 in ihm reifende Plan zu einem Bühnenstück, das er bald als Lustspiel, bald als Schauspiel bezeichnet: „Comingo" oder, wie er es später nannte, „Aloys und Imelde". Dem Werke wurde das eigentümliche Los zu teil, fast genau hundert Jahre verschollen zu bleiben. Der Dichter selbst hat es unvollendet gelassen, von seinem Bruder Christian und dessen Frau ward es in die Gesammelten Schriften nicht aufgenommen; die Biographie von Diel-Kreiten erwähnt das Stück kurz, ohne Einzelheiten mitzuteilen. Erst 1910 gelangte das Manuskript aus dem Besitz der Familie Brentano in den der königlichen Universität in Berlin, und nun wird es in der zweiten Abteilung des IX. Bandes der Müllerschen Ausgabe von Agnes Harnack zum erstenmal veröffentlicht.

Das Werk existiert in zwei voneinander an manchen Stellen abweichenden Fassungen. Die erste, fünfaktige und vollständige, aber nur im Konzept vorhandene wurde dem Dichter von dem übelbeleumundeten freisinnigen Literaten Varnhagen v. Ense bei Gelegenheit eines scharfen Wortwechsels in brutaler Weise geraubt und erst nach Jahresfrist wieder zurückerstattet. Brentano schrieb in Wut und Ärger eine zweite, von der indes nur die zwei ersten Akte, und zwar in gebundener Sprache vollendet wurden. Dann verlor er offenbar das Interesse für sein Werk. Die erste Niederschrift hatte er Ende 1811 begonnen und in vier Monaten im Entwurf vollendet, die zweite wird Ende 1812 zum letztenmal erwähnt.

Den historischen Hintergrund des Stückes bildet die Geschichte des Camisardenaufstandes in Frankreich zu Anfang des 18. Jahrhunderts. Im übrigen schließt sich der Entwurf im Gedankengang ziemlich eng an den 1735 erschienenen Roman Les Mémoires du Comte de Comminges der Madame de Tencin an. Selbst viele von den Namen, z. B. Comingo, de Lussan, Benavides hat Brentano aus der französischen Vorlage herübergenommen. Der Schluß zeigt dagegen eine bedeutende Abweichung; denn im Roman stirbt die Heldin eines natürlichen Todes, der Held aber verläßt das Kloster, das er, ohne es zu wissen, mit seiner einstigen Geliebten

gemeinsam bewohnte, und zieht in die Einöde, bei Brentano dagegen tötet Imelde de Lussan sich selbst, nachdem Aloys Comingo im Kampfe mit den Königlichen, die von seinem eigenen Vater geführt wurden, auf seiten der Camisarden gefallen ist. Die zweite, nach Varnhagens Entwendung hergestellte Fassung des Stückes trägt die Überschrift: „Aloys und Imelde. Drama in fünf Akten." Brentano zeichnet hier sich selbst in der Person des zur Nachgiebigkeit stets bereiten de Lussan, seinen Gegner Varnhagen dagegen in der Theaterfigur des hartherzigen Comingo. Diese neue, sonst nur in weniger bedeutenden Einzelheiten abweichende Niederschrift gedieh indes nicht über den zweiten Akt hinaus.

Dadurch daß der Dichter eine mittelmäßige Erzählung der Madame de Tencin zum Vorwurf seines Stückes nahm und sogar mit einem bei ihm ungewohnten Anlehnungsbedürfnis der Fabel seiner Vorgängerin fast auf Schritt und Tritt folgte, hat er auf ein Drama großen Stils von vornherein verzichtet. Die kleinlichen Verhältnisse der französischen Romanvorlage werden in das deutsche Bühnenstück hinübergenommen und der immer rege Humor des Romantikers fühlt sich durch die natürliche Komik des Stoffes angeregt, ein Werk zu schaffen, das man als Trauer- und Lustspiel zugleich bezeichnen muß. Brentano selbst nannte es wiederholt eine Komödie. Eine Reihe von übermütig gezeichneten Gestalten, wie jene des Schulmeisters, des Schäfers, des Gärtners und der Gärtnerin, des Jägers und der Jägerin, der Knechte und Mägde usw., scheint ihm hierin recht zu geben. Selbst die Hauptpersonen Aloys Comingo, Imelde de Lussan, der Ringer Forcas, das Waisenkind Zinga, das sich später als Tochter des grimmen Comingo entpuppt, sind durchweg mit einem leisen Anflug von Komik und Satire charakterisiert.

Durch die Wahl eines bestimmten historischen Hintergrundes gelingt es allerdings dem Dichter, sein Drama auf ein höheres Niveau zu bringen. Doch hat er es versäumt, den Vorteil, den ihm die Geschichte bot, voll auszunützen. Fast möchte man annehmen, Brentano habe hier nur der Eingebung einer augenblicklichen Mißstimmung gehorcht, als er sich für die Apotheose der Camisarden entschied. Durch seine geschichtlich ungerechtfertigte Parteinahme kommen unleugbare Verzeichnungen in das Gemälde, die nicht nur den verbürgten Tatsachen widersprechen, sondern auch dem Kunstwerke empfindlich schaden. Der Fanatismus eines Comingo und Benavides z. B. wird mit so derben Farben aufgetragen, daß die individuellen menschlichen Züge darunter verschwinden. Der alte Comingo ist wirklich nichts anderes als der Typus des „Theatervaters", wie die Herausgeberin ganz richtig urteilt. Aloys aber wird so weich und energielos dargestellt, daß ihm jeder Anflug von Größe mangelt; Imelde erweckt noch weniger Sympathie: sie ist gänzlich farblos und tritt gegenüber der mit sichtlicher Vorliebe gezeichneten Zinga ganz zurück.

An Motiven und Situationen findet sich im Stück eine verschwenderische Fülle. Tiefernste Szenen wechseln mit urkomischen, gehaltvolle Unter-

redungen mit interesseloſem Salongeplauder, edle Gedankengänge mit leichtſinniger Luſtſpielmoral wieder und wieder ab. Das ſteife, förmliche Benehmen der Edelleute, das tolle Treiben ihres loſen Geſindes, das menſchenſcheue Gebaren flüchtiger Camiſarden, die fromme Schwärmerei der Elendsbrüder, die Grauſamkeit ihrer Verfolger — alles zieht der Dichter in den Bereich ſeiner Darſtellung. Aber er ſtrebt vergebens danach, die im einzelnen oft meiſterhaft ausgeführten Motive zu einem einheitlichen geſchloſſenen Ganzen, zu fördernden Momenten der Haupthandlung zu geſtalten. Wundervoll ſind auch hier manche der eingeſtreuten Poeſien, ſo namentlich das erſchütternde „Einen kenne ich", das allerdings in die Kantate auf den Tod der Königin Luiſe viel beſſer paßt als in dieſes tragikomiſche Schauſpiel, wo ſeine wuchtige Größe nicht zur Geltung kommt.

Das Geſamturteil über die merkwürdige Dichtung kann daher nicht ſehr günſtig lauten. Neben einigen herrlichen Vorzügen im Detail, neben Szenen, die man als Schöpfungen eines echten Dichtergenius mit Bewunderung anſtaunt, eine bei Brentano ungewohnte Menge von Mittelgut, von Konventionellem, ja von faſt Ungenießbarem. Als Ganzes iſt das Werk namentlich ſo mangelhaft komponiert, daß man es den ſchwächſten Leiſtungen beizählen muß, die aus Brentanos Feder gefloſſen ſind. Sicherlich hätte der Verfaſſer ſelbſt ſchon aus rein künſtleriſchen Gründen unter keinen Umſtänden das Jawort zur Veröffentlichung dieſes dramatiſchen Entwurfs gegeben. Für Brentano kam indes ein weiterer, entſcheidender Grund hinzu, der ihm das Intereſſe für ſein Geiſteskind raubte: die ums Jahr 1814 ſich allmählich anbahnende Rückkehr zum katholiſchen Glauben ſeiner Jugend. Die Verherrlichung der revolutionären Camiſarden paßte nicht mehr in ſeinen Ideenkreis, und Chriſtian handelte ganz im Geiſte ſeines verſtorbenen Bruders, wenn er das mangelhafte Erzeugnis einer unklaren Übergangsperiode von den Geſammelten Schriften ausſchloß. In der neuen Müllerſchen Ausgabe mochte man dagegen der literarhiſtoriſch intereſſanten Schrift mit gutem Recht einen Platz einräumen. Sie bereichert nicht unerheblich unſere Kenntnis des ſeeliſchen Gärungsprozeſſes, der ſich bei Klemens in den poetiſch fruchtbarſten Jahren abſpielte. Auch die ausführliche, 70 Seiten umfaſſende Einleitung, welche Agnes Harnack dem Drama vorausſchickt, enthält dank den genauen Verweiſen auf Quellen und Vorlagen und auf die Gemütsſtimmung, unter deren Einfluß das Drama entſtand, wertvolle Beiträge zur Charakteriſtik des Dichters.

Fast gleichzeitig mit der Arbeit an „Aloys und Imelde“ entwarf der geniale Romantiker die Umrisse zu dem großen, halb historischen halb romantischen Drama „Die Gründung Prags“. Von Jugend auf hatte sich die lebhafte Phantasie des Dichters mit dem rätseldunkeln Lande Böhmen und seiner malerisch gelegenen Hauptstadt beschäftigt. Im Jahre 1808 kaufte Christian das böhmische Gut Bukowan, das von sämtlichen Geschwistern Brentanos gemeinsam verwaltet werden sollte. Im Juni 1810 reiste auch Klemens in Gesellschaft von Arnim, der damals schon als Familienglied betrachtet wurde und im Dezember Bettina als seine Gattin heimführen sollte, zu den Geschwistern nach Bukowan. Klemens fand die böhmische Landschaft herrlich, die Einwohner dagegen „häßlich, boshaft, dumm, diebisch“. Die tschechische Dienerschaft machte den Geschwistern das Landleben keineswegs idyllisch. Endlos waren die Scherereien und Plackereien mit den Pächtern, Handwerkern, Knechten und Mägden. Der Dichter fühlte sich am allerwenigsten imstande, der Unbotmäßigkeit der Leute zu steuern. Er überließ sehr bald seinen mehr praktisch veranlagten Geschwistern alle Verwaltungssorgen und verkehrte dafür um so lieber in der literarisch gebildeten Gesellschaft der nahegelegenen Hauptstadt. Namentlich schloß er sich an den geistlichen Slawisten Joseph Dobrovský und den Philologen Meinert an. Bei seinem ungewöhnlichen Talent gewann er so in kurzer Zeit einen tiefen Einblick in slawische Art und slawisches Geistesleben. Im Frühjahr 1812 nimmt „Die Gründung Prags“ Gestalt an. Es scheint, daß der Dichter den Stoff anfänglich zu einer Oper verarbeiten wollte. Doch schon bald hören wir von einem Schauspiel oder einer Tragödie.

Zwei volle Jahre gibt sich nun Klemens dieser neuen dichterischen Aufgabe hin. Wieder und wieder wird das Drama vorgenommen und ganz oder teilweise umgeändert. Den formlosen ersten Entwurf goß er bei der zweiten Fassung in Jamben, zu den Jamben gesellten sich bei der dritten die Reime, bei einer vierten erfolgten neue Änderungen. Die gedruckte Fassung ist vermutlich die fünfte. Sie erschien Ende Oktober 1814 zu Pest, trägt aber die Jahreszahl 1815. Der Titel lautet: „Die Gründung Prags. Ein historisch-romantisches Drama von Klemens Brentano.“ Aufgeführt wurde das Stück allem Anscheine nach niemals. Einen gegenteiligen Bericht im „Rheinischen Antiquarius“ (II, 1, S. 123 f), wo von einer Aufführung in Prag erzählt wird, bezeichnet Otto Brechler als sicher erfunden. Der buchhändlerische Erfolg ließ sehr zu wünschen übrig. Das Werk wurde kaum beachtet und ist, wie Görres 1822 an die Brüder Grimm schrieb, schon bald nach Erscheinen „in den Wasserfluten der Literatur wie untergegangen“.

Ganz mit Unrecht; denn „Die Gründung Prags“ gehört unbedingt zu den großartigsten Schöpfungen des deutschen Genius, und dies trotz mancher unleugbaren Fehler und der schier unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche das Stück einer kunstgerechten Aufführung entgegenstellt. Es müßte auf mindestens den halben Umfang eingeschränkt werden, um für die Bühne in Betracht zu kommen. Überdies setzt es hochgebildete, für die feinsten Abtönungen der Sprache empfängliche, dabei musikalisch veranlagte Zuhörer voraus. Denn Brentano ist auch hier mehr Lyriker als Dramatiker, und ein großer Teil des Zaubers, der von seiner Poesie ausgeht, liegt in ihrem musikreichen Gehalt.

Otto Brechler, der mit August Sauer die neue Ausgabe besorgt hat, aber für den kritischen Kommentar allein zeichnet, hat sehr eingehend und überzeugend die ersten Anfänge, das allmähliche Werden und Wachsen der Dichtung, auch ihre Anklänge an Calderonsche Stücke, sowie die geschichtlichen und mythologischen Quellen, aus denen Brentano schöpft, klargelegt. Es ist namentlich interessant zu sehen, wie der große Dichter aus recht mangelhaften mythologischen Werken selbst ein folgerichtiges System der tschechischen Mythologie bildete, das sich für die dramatische Bearbeitung als vorteilhaft erwies und gleichzeitig die slawische Eigenart recht glücklich wiedergab. Die Bezeichnung „romantisches Drama“ war somit vollauf berechtigt, weniger das Eigenschaftswörtchen „historisch“; denn unserem Dichter kam es gar nicht darauf an, die spärlich fließenden, dabei kaum in einigen Einzelheiten zuverlässigen Geschichtsquellen sorgfältig auszunützen. Er liebte nun einmal das Erfinden und Fabulieren und ließ sich trotz allen Aufwandes von Fleiß und Überlegung immer wieder zu den übermütigsten, das Gesamtwerk schädigenden Abschweifungen und kühnen Spielereien verleiten.

Darin zeigten sich gewiß sein glänzender Dichtergeist und seine unermüdlich schaffende Phantasie, aber da liegt auch die Klippe, an der das großangelegte uud wiederholt durchgearbeitete Werk schließlich soweit scheiterte, daß es nicht zur harmonischen Abrundung und Vollendung gelangte. Die Überfülle von Motiven, Episoden und sich gegenseitig kreuzenden Handlungen läßt den an sich einheitlichen Plan nicht mit der genügenden Deutlichkeit zur Geltung kommen. Und doch liegt der gewaltigen Schöpfung ein poetisch überaus fruchtbares Motiv zugrunde: Das Heraustreten eines unkultivierten Volkes aus dem Halbdunkel der Sage in das helle Licht der Geschichte und die, zunächst nur vorbereitete, Überwindung des alten

Götterglaubens durch das Christentum. Im Mittelpunkte der Handlung stehen wie in den „Romanzen vom Rosenkranz“ drei jungfräuliche Schwestern: die Königstöchter: Libussa, die große Seherin, Tetka, die himmelschauende, und Kascha, die erdkundige. Es fehlt der Dichtung nicht der große Plan, wie Brechler meint, und sie ist auch mehr als ein bloßes „Streben nach einer Überwindung romantischer Regellosigkeit zu objektiveren, festeren, vor allem den Dichter selbst mehr befriedigenden Formen“. Sie ist vielmehr, wie Görres meinte, „ein gutes, solides, wohldurchdachtes Werk“; und dies trotz unleugbarer Schwächen.

Dieses Urteil wird im einzelnen durch die ausführliche Analyse des Stücks in der Brentanobiographie von Diel-Kreiten überzeugend bestätigt. Das betreffende Kapitel (I 357—387) schließt auch heute noch das Beste ein, was von der Fachkritik zur Würdigung des Dramas geschrieben worden ist. Brechlers Forschungsresultate vermögen daran im wesentlichen nichts zu ändern, erweitern aber unsere Kenntnis des Stücks unter dem literarhistorischen Gesichtspunkte.

Alois Stockmann S. J.

Rezensionen.

Die Naturphilosophie Johannes Reinkes und ihre Gegner. Von Dr **Adalbert Knauth.** 8° (XVI u. 208) Regensburg, Manz. *M* 3.60

Unter den neueren Biologen nimmt der Botaniker J. Reinke (Kiel) schon seit Jahrzehnten eine achtunggebietende Stellung ein durch seine Behandlung wichtiger naturphilosophischer Fragen, in denen er durchweg als Vertreter einer idealen Richtung Stellung nimmt gegen den modernen Materialismus und Monismus. Wir haben uns deshalb in dieser Zeitschrift schon wiederholt mit seinen Schriften befaßt. Es war eine dankenswerte Aufgabe, die Knauth auf Anregung Prof. Stölzles (Würzburg) sich gestellt hat, Reinkes naturphilosophische Anschauungen übersichtlich zu einem System zusammenzustellen und kritisch zu würdigen. Aber es war keine leichte Aufgabe; denn es mußten nicht bloß die von monistischer Seite gegen Reinkes Naturphilosophie erhobenen Einwände zurückgewiesen, sondern auch der Wahrheitsgehalt und die innere Folgerichtigkeit der Reinkeschen Ansichten sorgfältig geprüft werden. Dabei stellten sich dann manche Unklarheiten, Schwankungen und Widersprüche in denselben heraus, welche Knauth nicht verschwiegen hat. Der Wahrheitswert des Kerns der Reinkeschen Naturphilosophie bleibt jedoch hiervon unberührt: sie erweist sich als eine auf biologischer Grundlage erstandene moderne Erneuerung der alten dualistischen Philosophia perennis mit ihrer Zweiheit von Materie und Geist, von Welt und Gott. Daher führt sie den Naturphilosophen Reinke auch schließlich zu einer, allerdings nicht vollständig geklärten, Annahme des theistischen Gottesbegriffs.

In einer Erkenntnistheorie (S. 1—15) zeigt sich Reinke besonders von Kant und E. v. Hartmann beeinflußt. Er erklärt sich schließlich für den „kritischen Realismus". Die Welt ist ihm Wirklichkeit und „Tat", aber nicht ein bloßer Komplex von materiellen Schwingungen. Eine weitere Analyse der Grundbegriffe der Naturbetrachtung Reinkes und ihres Verhältnisses zur objektiv realen Welt gibt der erste Teil der Kauthschen Schrift (S. 16—64). Hier werden Reinkes Ansichten über Raum und Zeit, Ursache und Zweck, Kraft, Energie, Materie und Richtung behandelt. Diese Begriffserörterungen bieten auch großenteils schon die Grundlage für den zweiten Teil (S. 65—183), der sich mit Reinkes Theorie des Organischen beschäftigt. Bei aller Anerkennung für Reinkes nachdrücklicher Betonung der Teleologie hebt der Verfasser (S. 75) die Schwankungen in Reinkes Finalitätslehre hervor. Daher vermag sich auch seine Dominantentheorie trotz ihrer vielen teleologischen Anklänge nur wenig über die allerdings originelle Erneuerung der alten Konfigurationshypothese zu erheben. Die tiefere Erklärung, wie die Dominanten „unbewußt intelligente Kräfte" und doch nur „Systembedingungen" sein können, ist Reinke einstweilen noch nicht gelungen.

Wer die mannigfaltigen Modifikationen der Dominantenlehre Reinkes an der Hand eingehender Erörterungen von Knauth (S. 91—116) verfolgt, wird ihm beistimmen, wenn er meint: „Es ist Reinke nicht geglückt, im Dominantenbegriff einen befriedigenden Ausgleich der naturwissenschaftlichen und philosophischen Elemente herbeizuführen.“ [1]

In dem Kapitel über den Ursprung des Lebens (S. 123 ff) wird Reinkes Stellung zur Hypothese von der Urzeugung besprochen, die eine sehr entschieden ablehnende ist; jene Hypothese gilt ihm als „rettungslos verloren“ wegen ihres offenkundigen Widerspruchs mit den biologischen Tatsachen. Deshalb schließt Reinke in seiner Philosophie der Botanik (S. 198): „Als Naturforscher sage ich: Die Organismen sind gegeben, als Naturphilosoph sage ich: Sie sind geschaffen.“ Mit Enthusiasmus spricht er von der „dichterischen Intuition“ des mosaischen Schöpfungsberichtes. Sein eigener Schöpfungsbegriff ist jedoch ein unklarer, indem er das Prinzip desselben als „kosmische Vernunft“ bezeichnet, die er für unbegreiflich hält. Trotzdem hat Reinke durch seine Bekämpfung des kosmologischen Atheismus, der stets auf die Urzeugung sich beruft, ein großes Verdienst sich erworben.

Reinkes Ansichten über die Entwicklungstheorie werden im nächsten Kapitel (S. 137 ff) übersichtlich behandelt. Sowohl in Bezug auf die Grenzen als die Ursachen der Entwicklung nimmt Reinke eine kritische Mittelstellung ein zwischen den extremen Lagern. Daß eine Stammesentwicklung der Organismen stattgefunden habe, gilt ihm als „Axiom“. Er tritt damit jedoch nur für die historisch-genetische Betrachtungsweise der organischen Welt ein; wie weit dieselbe zutreffe, ist für ihn eine andere Frage. Deshalb unterscheidet er das Hypothetische in jener Theorie stets von den tatsächlich vorliegenden Wahrscheinlichkeitsbeweisen für dieselbe. Daß letztere gegenwärtig noch recht bescheiden sind, hat er wiederholt betont. In der Anwendung der Deszendenztheorie auf den Menschen ist er besonders vorsichtig. Der Unterschied zwischen Menschen- und Tierseele gilt ihm als fundamental (S. 167); erstere kann somit nicht aus letzterer abgeleitet werden. Wenngleich Reinke die Möglichkeit einer körperlichen Entwicklung des Menschen aus dem Tierreich nicht ablehnt, so ist er doch sehr skeptisch gegen die „Blutsverwandtschaft“ des Menschen mit den höheren Affen und gegen andere ähnliche Beweismomente: „Der Würde der Wissenschaft entspricht es allein zu sagen, daß sie über den Ursprung des Menschengeschlechtes nichts weiß.“ Die Ursachen, welche Reinke in der Stammesentwicklung der Organismen für wirksam hält, sind Mutation, Anpassung, Kreuzung und daneben als sekundärer Faktor auch die Selektion (S. 165). Er nimmt also eine Beteiligung verschiedener, vielfach zusammenwirkender Faktoren an und hält sich auch hierin von dogmatischer Einseitigkeit fern. Reinkes Verdienste um die Bekämpfung des extremen Darwinismus und der Haeckelschen Tendenzstammbäume verdienen besondere Anerkennung.

---

[1] Siehe übrigens die 2. Auflage von Reinkes „Theoretischer Biologie“, 3. Abschnitt (1911), S. 194 ff, wo Reinke sein Dominantentheorie in neuer, verbesserter Fassung gibt.

In dem Kapitel „Psychisches", welches Reinkes Psychologie analysiert, weist der Verfasser mehrfachen Wechsel in Reinkes Anschauungen nach. Während Reinke in der „Theoretischen Biologie" (1901) auch den Pflanzen eine Seele zuschrieb und von einer Dominantenseele als Prinzip des vegetativen Lebens sprach, läßt er in der Philosophie die Botanik (1905) die Pflanzenseele wieder „verschwinden", weil er glaubt, daß mit der Seele ein Bewußtsein untrennbar verbunden sei. Bewußtsein aber will er den Pflanzen jetzt nicht mehr zuerkennen, während er 1901 in der „Theoretischen Biologie" (S. 44 ff) der Ansicht Fechners und Ed. v. Hartmanns nicht abgeneigt war, daß auch die Pflanzen und sogar schon das niederste Protoplasma Empfindungsvermögen besitzen. Gegenüber der etwas scharfen Kritik, welche Knauth an diesem psychologischen Gesinnungswechsel Reinkes übt (S. 172 ff), möchten wir vorerst bemerken, daß in demselben ein sachlicher Fortschritt zu verzeichnen ist vom Standpunkt der kritischen Psychologie aus. Reinke hat die an Panpsychismus grenzenden Ideen von Fechner und v. Hartmann mit Recht aufgegeben. Die Unterscheidung zwischen Empfindungsvermögen und Reizbarkeit, die er 1905 in seiner „Philosophie der Botanik" annimmt (S. 85), ist ebenfalls ein kritischer Fortschritt. Er läßt deshalb jetzt nur noch die Reizbarkeit als allgemeine Eigenschaft des lebenden Protoplasmas gelten und spricht den Pflanzen das Empfindungsleben nicht mehr zu, weil es zur Erklärung ihrer Reizbewegungen nicht erforderlich ist. Richtig ist auch, daß ohne irgend ein „Bewußtsein" keine „Seele" im engeren Sinne, d. h. kein eigentliches psychisches Prinzip denkbar ist. Deshalb gibt er das Wort „Pflanzenseele" für das bloß vegetative Lebensprinzip jetzt preis. In dem Begriff „Bewußtsein" steckt allerdings noch eine Unklarheit, indem nicht hinreichend unterschieden wird zwischen sinnlichem Bewußtsein, das schon in der einfachsten Empfindung enthalten ist, und geistigem Bewußtsein oder Selbstbewußtsein; durch diese Unterscheidung wird auch der fundamentale Unterschied zwischen tierischem und menschlichem Seelenleben, welchen Reinke ebenfalls annimmt, erst richtig hervorgehoben.

Es ist ferner darauf aufmerksam zu machen, daß Reinke seit 1905 seine psychologischen Anschauungen noch wesentlich geklärt und verbessert hat, nämlich in der 1911 erschienenen 2. Auflage seiner „Theoretischen Biologie". Diese neue Auflage war Knauth bei Herausgabe seiner Schriften noch nicht bekannt. Hier ist der sechste Abschnitt der ersten Auflage fortgefallen, was der psychologischen Klarheit des Buches nur zum Vorteil gereicht. Dafür ist im dritten Abschnitt das Kapitel „Seelentätigkeit" (S. 210—230) viel gründlicher und kritischer behandelt als früher. Reinke schließt sich hier in den Begriffsbestimmungen von Intelligenz und Instinkt großenteils an Wasmann an und will das Wort „Intelligenz" nur noch für die geistige Intelligenz des Menschen verwendet wissen (S. 218). Allerdings ist am Schluß des vorhergehenden Kapitels (S. 208) in einem Satze „die bewußte Intelligenz der höheren Tiere" stehen geblieben. Der prinzipielle Unterschied vom menschlichen und tierischen Seelenleben wird ferner von Reinke jetzt klarer formuliert und durch die Ergebnisse der experimentellen Tierpsychologie besser begründet als früher. Das Verhältnis zwischen den Dominanten und dem psychischen Prinzip scheint uns zwar auch in der Fassung von 1911 noch nicht hinreichend geklärt. Da er nur die „bewußte Intelligenz" vom Dominantenbegriff annimmt (S. 208), so wäre die Tierseele immerhin noch als eine Dominante höherer Ordnung zu betrachten, die Menschenseele dagegen nicht (vgl. S. 218). Übrigens hat Reinke in dem Kapitel „Die Dominanten" (S. 194—208 der Auflage von 1911) seine Dominantentheorie in manchen Punkten verbesserten und sie namentlich — wie auch Knauth in seiner

Kritik (S. 120) es wünscht — dem Entelechiebegriff des Aristoteles anzunähern gesucht. Er will zwar immer noch nicht sagen: „Dominanten sind Entelechien", sondern bloß: „Dominanten haben die Eigenschaften der Entelechie" (S. 208). Unter Entelechie will er fortan alles verstehen, was er früher „unbewußte Intelligenz" genannt hat. Ein Fortschritt in der philosophischen Ausbildung des Dominantenbegriffs ist hier doch wenigstens vorhanden.

Mit Reinke als „Neovitalist" beschäftigt sich Knauth in einem eigenen Kapitel (S. 179 ff). Die mannigfaltigen Schwankungen zwischen mechanistischen und vitalistischen Anschauungen bei Reinke, namentlich in seiner Dominantentheorie, werden hier skizziert. Da er aber die Lebenserscheinungen nicht durch bloße energetisch-materielle Komplikationen erklären zu können glaubt, sondern in ihnen auch das Wirken zielstrebiger und zweckätiger Kräfte erblickt, rechnet sich Reinke wohl mit Recht zu den Neovitalisten.

Wir kommen nun zu Reinkes Weltanschauung, zu dem Verhältnis seiner „Naturphilosophie zur Gottesidee". Wir möchten hier an den reizenden Epilog erinnern, mit welchem Reinke seine Schrift „Die Kunst der Weltanschauung" (1911) beschließt. Da wird die materialistische Maulwurfsperspektive der idealen Vogelperspektive in anschaulicher Dialogform gegenübergestellt. Vertreter der ersteren ist „der Geheime Kaminrat", ein „Bramine unter den Maulwürfen", der seine Schnauze zufällig gerade aus einem Erdhaufen erhebt, während hoch über ihm in einem Baumwipfel ein lustiger Fink das Paradies der Lüfte schaut und froh sein Morgenlied zum Lobe des Schöpfers singt; das ist der Vertreter der idealen Weltanschauung. Er rät dem Maulwurf, sein blödes Auge an das Licht zu gewöhnen und zu ihm auf den Baum zu klettern, um die Natur einmal von oben zu schauen. Davon will aber der gelehrte Kaminrat nichts wissen: „Nun kommt ihr noch mit dem lieben Gott; den gibt es ja gar nicht! Ich habe ihn noch nie gefunden, weder geschmeckt noch gerochen, und in der Erde könnte er am ehesten noch sitzen; hier oben am indiskreten Licht sieht man doch nichts von ihm. Unten bei mir kenne ich alles, da verwirrt keine Helligkeit.... Wahrhaft frei macht erst das Wühlen im Erdreich und das Fressen von Engerlingen, das lehrten schon längst die Weisesten unter uns.... Sprach's und duckte in sein Erdloch zurück."

Das ist die berühmte „Geistesfreiheit" des modernen Atheismus, die Reinke hier so treffend als Maulwurfsperspektive kennzeichnet. Er selber suchte in seinen naturphilosophischen Betrachtungen höher vorzudringen bis zur Gottesidee. Das Dasein einer Gottheit ist ihm die letzte Konsequenz einer nicht von materialistischen Vorurteilen beschränkten Naturerklärung. Die Herkunft des Lebens vermag er ohne Schöpfung sich nicht zu denken, die Organismen sind ihm Zweckgedanken des Schöpfers, und die Existenz des menschlichen Geistes fordert nach ihm notwendig die Annahme einer Gottheit. Reinke verteidigt auch seine Gottesidee gegen den Atheismus, dessen Götzenbild „zerschmettert am Boden liegt", weil die Dominantenlehre die Annahme einer „schöpferischen kosmischen Intelligenz" verlangt. Er weist auch den extremen Agnostizismus zurück, welcher Gottes Dasein für eine uns unerreichbare Erkenntnis erklärt. Dem Immanentis-

mus gegenüber, welcher behauptet, daß wir Gott nur in uns fühlen können, tritt er sogar für die rationelle Demonstrierbarkeit der Existenz Gottes ein: wir „erleben" Gott nicht bloß, wir „erkennen" ihn. Das sind Lichtgedanken in Reinkes Naturphilosophie, aber leider noch von Nebel umhüllt.

Gegenüber Reinkes Versuch, aus Kants Schriften die naturphilosophische Beweisbarkeit Gottes zu begründen, wird man wohl mit Knauth (S. 191) finden, daß die Äußerungen des Königsberger Philosophen zu widerspruchsvoll seien, als daß man dieselben für die rationelle Beweisbarkeit der theistischen Weltanschauung in Anspruch nehmen könnte. Seine eigene Auffassung der Gottesidee bezeichnet Reinke als einen gemäßigten Kritizismus. Diese vermeintlich kritischen Anschauungen sind aber leider nicht frei von Unklarheiten und Widersprüchen. Bei der Frage nach dem Wesen und dem Begriff der Gottheit bekennt sich Reinke zum Agnostizismus; Gott ist ihm bloß „ein Symbol für das Unerkennbar-Wirksame". Und trotzdem tritt er dafür ein, daß wir diesen Gott als Herrn und Urheber der Natur erkennen können! Ein solcher Gott ist aber notwendig ein persönlicher Gott, d. h. ein von der Welt verschiedenes, somit substantiell über ihr stehendes, überall in der Welt gegenwärtiges und wirkendes geistiges Wesen von höchster Vollkommenheit, nicht etwa eine „kosmische Intelligenz" oder eine „Oberdominante der Natur". Reinke nimmt also eigentlich den persönlichen Gott an und leugnet seine Erkennbarkeit nur deshalb, weil er von der „Persönlichkeit Gottes" einen falschen, anthropomorphen Begriff hat. Knauth meint (S. 194), ob hierin eine Konzession des Reinkeschen Theismus an den Pantheismus liege oder nicht, lasse sich nicht entscheiden. Wir möchten sagen, Reinke als naturphilosophischer Denker habe seine Gottesidee nicht pantheistisch gedacht, aber aus Mangel an Klarheit halbpantheistisch ausgedrückt. Knauth hat jedenfalls recht, wenn er sagt (S. 195), Reinkes grundsätzlich dualistische Weltanschauung vertrage keine Assimilierung pantheistischer Elemente, wenn sie sich nicht selber aufgeben wolle.

Die warme Begeisterung, mit welcher Reinke an vielen Stellen seiner Schriften für die Gottesidee als Grundlage der Religion gegenüber dem atheistischen Monismus der Haeckelschen Schule aufgetreten ist, verdient alle Anerkennung. Dazu gehört, wie auch Knauth (S. 197) bemerkt, in unsern Tagen ein gewisser Bekennermut. Einige seiner diesbezüglichen Schriften, z. B. „Naturwissenschaft und Religion" (1907) nähern sich den Ideen der christlichen Apologetik, andere stehen ihr wiederum ferner. Hoffen wir, daß Reinkes edler Geist aus den Nebeln des Kantschen Kritizismus und des widerspruchsvollen Agnostizismus zu einer klaren und bestimmt festgehaltenen theistischen Gottesidee sich erhebe. Das wird aber nur möglich sein, wenn er mit der christlichen Theodicee sich gründlicher vertraut macht. Dann wird auch er wie einst Karl Ernst v. Baer als anima naturaliter christiana zu einem geläuterten Begriffe des „persönlichen Gottes" gelangen, dessen Existenz wir aus den Werken der Natur erkennen können, wenn wir auch sein Wesen mit unserem irdischen Menschenverstande nur unvollkommen zu begreifen vermögen. **E. Wasmann** S. J.

1. **Urſache und Bedingung.** Widerlegung des Konditionalismus und Aufbau der Kauſalitätslehre auf der Mechanik. Von **Guſtav Heim.** gr. 8° (62) Leipzig 1913, Barth. *M* 1.60

2. **Weſen und Recht der Kauſalität.** Wider Verworns revolutionären Konditionismus. Von Dr **E. Dennert.** 8° (46) (Schriften des Keplerbundes Nr 9.) Godesberg 1913, Naturwiſſenſchaftlicher Verlag. 60 *Pf.*

1. Die Gegner, die Heim bekämpft, ſind Max Verworn und in ſeiner Gefolgſchaft David v. Hanſemann, die den Urſachenbegriff aus der Wiſſenſchaft verbannen und ſtatt der kauſalen Weltanſchauung die konditionale einführen möchten. Die Urſachenlehre ſei myſtiſch, naiv, oberflächlich, unrichtig, ſchädlich, eine Scheinanalyſe; daher ſolle man außerhalb der ungezwungenen Alltagsſprache nicht mehr von Urſache, ſondern nur noch von Bedingung reden. Heim iſt Mediziner und wählt ſeine Beiſpiele mit Vorliebe aus ſeinem Arbeitsgebiet, wie auch Verworn Phyſiolog und v. Hanſemann Mediziner ſind; aber ſeine ſcharfſinnige Kritik des Konditionismus oder Konditionalismus würde auch einem Philoſophen Ehre machen. Gegenüber der Anſicht Vorworns, daß wir kein Recht hätten, unter den Faktoren, welche einen Vorgang oder Zuſtand beſtimmen, dem einen eine größere Bedeutung einzuräumen als den andern und ihn als „Urſache“ von den „Bedingungen“ zu unterſcheiden, verweiſt Heim auf die Selbſtbeobachtung, in der wir uns als wirkliche Urſachen kennen lernen, und das natürliche Urteil, das auch draußen ſehr wohl Urſache und Bedingung auseinanderhält. Vieles zeigt Abhängigkeit von anderem, aber Abhängigkeit iſt nicht jedesmal Verurſachtheit. Die Bedingungsabhängigkeiten der geringfügigſten Vorgänge ſind ſehr zahlreich, ja eigentlich unüberſchaubar; wenn aus ihnen ſich nicht eine oder mehrere Urſachen herausheben, können wir nie eine Abhängigkeit beſtimmen. Wie könnte ein Arzt einen Totenſchein mit der „geſamten konditionalen Konſtellation“ ſtatt der üblichen „Todesurſache“ ausſtellen? Daß Verworn der Urſachenlehre vorwirft, ſie wolle jedesmal alles aus einer einzigen Urſache erklären, iſt natürlich unrichtig; denn nicht bloß kennt die alte Lehre außer der Urſache die Bedingungen, ſondern auch vorkommenden Falls eine Mehrzahl von Urſachen.

Verworn lehrt den Satz von der „effektiven Äquivalenz der Bedingungen“: die Bedingungen für das Zuſtandekommen eines Vorganges ſeien alle gleichwertig. Heim zeigt, wie damit die zwei Begriffe „gleich notwendig“ und „gleichwertig“ oder „in gleicher Weiſe Einfluß übend“ verwechſelt erſcheinen; er hätte noch beifügen können, daß nicht einmal alle Bedingungen gleich notwendig ſind, ſondern nur die eine oder andere ſich als conditio sine qua non abhebt. Die Erfahrung überzeugt auf Schritt und Tritt, wie die Wirkung konſtant von der Urſache abhängt, während die Bedingungen wechſeln, wie alſo die Urſache eine ganz andere Bedeutung als die Bedingungen hat. Die behauptete Gleichwertigkeit aller Bedingungen und Urſachen müßte auch die größte Verwirrung in der Rechts- und Sittenlehre zur Folge haben. Iſt es wirklich gleich, ob man jemand frei-

willig mit einem Backstein totschlage oder aus Unachtsamkeit mit einem geworfenen Backstein tödlich treffe oder am Fenster eines oberen Stockwerkes einen lockern Backstein zufällig anstoße, daß er herausfällt und einen unten Vorübergehenden erschlägt? Überraschend sind Heims Hinweise auf die bedenklichen medizinischen Folgerungen aus dem Konditionalismus. Der Ausspruch Verworns: „Der Kausalismus läßt uns an der Oberfläche der Betrachtung, der Konditionismus dringt ein", muß es sich wohl gefallen lassen, von dem Kritiker umgekehrt zu werden. Ursache und Bedingung sind trotz Stuart Mill voneinander zu trennen.

Heim möchte nun, um einen brauchbaren Ursachenbegriff zu gewinnen, sich an die Mechanik halten. „Ursache ist eine Sache, welche Arbeit leistet." „Wirkung ist die Erscheinung einer Arbeit." „Bedingungen sind Dinge, von welchen eine Arbeit abhängt." Hier befriedigen die Ausführungen des Verfassers insofern nicht, als sie zu sehr an der Mechanik haften bleiben und zu wenig das gesamte Gebiet der Verursachung beachten. Eine Ursache brauchen wir auch für die geistige, übermechanische Wirkung, ferner nicht nur für wirklich erfolgende Veränderungen, sondern auch für Spannungszustände, für den Druck eines Körpers auf die feste Unterlage, überhaupt für alles, was nicht aus sich selbst Sein hat, sei es nun ein Vorgang oder ein Zustand oder sogar substantielles Sein, und über die Wirkursache hinaus gibt es noch einen allgemeineren Begriff der Ursache. Auch daß Heim meint, Wirkung und Ursache seien nicht gleich, sondern nur proportional, kommt nur von einer zu mechanischen Deutung einer richtigen mechanischen Formel. Dagegen betont er vorzüglich gegen Wundts Definition, derzufolge Ursache diejenige Bedingung wäre, die über die Beschaffenheit und Größe der Wirkung Rechenschaft gäbe, daß hier gerade das eigentliche Wesen der Ursache, das Seingeben, im Gegensatz zur Bedingung, von der ja auch zuweilen Größe und Beschaffenheit der Wirkung abhängen, übergegangen ist. Die Ursache gibt Sein, die Bedingung nicht; darum bauen bloße Bedingungen keine Welt, und darum bleibt eine konditionale Weltanschauung undurchführbar.

2. Dennerts klare Schrift gegen Verworn wendet sich an weitere Kreise, macht aber im wesentlichen die gleichen kritischen Bedenken geltend wie Heim. Treffend hebt sie hervor, wie einerseits die Ablehnung des Ursachenbegriffes die Naturwissenschaft zerstöre, der ja alles an der Erforschung der Ursachen gelegen ist, anderseits in der Verwornschen „Bedingung" gerade so viele „mystisch-spekulative Reste" stecken wie in der Ursache, auch die großen Fragen nach Seele, Lebenskraft, Willensfreiheit, inneren Faktoren der Entwicklung keineswegs dadurch aus der Welt geschafft werden, daß man erklärt, es gebe keine Ursachen, sondern nur Bedingungen; denn dann bleibe eben die Frage, ob unter den Bedingungen eine immaterielle Seele, eine Lebenskraft usw. anzutreffen sei oder nicht. Gegenüber der „effektiven Äquivalenz der Bedingungen" meint Dennert drastisch, daß der Balgtreter, obwohl unentbehrlich, denn doch nicht dieselbe Bedeutung für das Orgelspiel habe wie der Spieler. Zu mannigfacher Ironie drängt ihn Verworns sonderbare Lehre, die zur Empfehlung der wissenschaftlichen Fruchtbarkeit des „Konditionismus" dienen soll: Jeder Vorgang oder Zustand ist identisch mit

der Summe ſeiner Bedingungen, die ſeine Teile ſind; ſeine Bedingungen ſind ſein Weſen. Danach wäre die elektriſche Ladung, die durch Reibung eines Glaſes mit Seide entſteht, = Glas + Seide + Reibung, der Balgtreter wäre Teil der gerade geſpielten Bachſchen Kantate uſw. Otto Zimmermann S. J.

Unſere Lebensideale und die Kultur der Gegenwart. Zeitgeſchichtliche Erwägungen und grundſätzliche Erörterungen für Gebildete. Von P. **Joh. Chryſoſtomus Schulte** O. M. C. 8° (XIV u. 255) Freiburg 1914, Herder. *M* 2.80; geb. in Leinw. *M* 3.50

Der Verfaſſer des problemreichen Büchleins „Die Kirche und die Gebildeten" hat uns abermals ein Werk geſchenkt, das eine Sammlung von Problemen ſchwierigſter Art darſtellt. Waren es in dem erſteren Buch methodiſche Fragen, ſo ſind es jetzt Sachprobleme. Die Theorie der Gebildetenſeelſorge, die dort geboten wurde, erhält hier eine Ergänzung durch ein praktiſches Beiſpiel: durch eine Art Paradigma. Und wir können es mit Freuden erklären: Es iſt ein lehrreiches und treffendes Exempel. Die vordringlichſten Fragen, die den modernen Gebildeten religiös beſchäftigen, quälen, intereſſieren, reizen, werden hier in einer Weiſe behandelt, die gewiß vielen dieſer kämpfenden und zweifelnden Menſchen Hilfe und Troſt bringen wird. Lauter aktuelle Probleme ſind es: Was iſt es um die Religion? Bedeutung und Tragweite der kirchlichen Autorität. Katholizismus und Geiſtesleben. Religion, Unterricht und Erziehung. Literatur. Der Katholik im modernen Wirtſchafts- und Gemeinſchaftsleben. — Teilweiſe ſind es Fragen, die gerade in unſern Tagen und in unſerem Lande Gegenſtand leidenſchaftlicher Diskuſſionen waren und noch ſind. — Die Behandlung der Probleme konnte ja eigentlich neue Geſichtspunkte nicht mehr geltend machen. Aber ſie iſt von einer geradezu muſtergültigen Objektivität, vorſichtig und kühl abwägend nach allen Seiten. Ein Buch, das leidenſchaftliche und erbitternde Streitfragen behandelt und doch keine einzige Maßloſigkeit enthält! Was P. Schulte bietet, iſt eine Summenformel, die das Ergebnis zahlreicher Unterſuchungen und literariſcher Fehden in klaren, runden Zahlen vorlegt. Die Charakteriſierung der gegenwärtigen Lage iſt durchweg von überraſchender Klarheit und Treffſicherheit. Es ſei da vor allem der dritte Vortrag erwähnt: Katholizismus und Geiſtesleben. Es iſt in der Tat ein gutes Buch, weil es gerecht iſt und gerecht ſein will.

P. Lippert S. J.

Miszellen.

Das Silberjubeljahr des Seraphischen Liebeswerkes. Seraphisches Liebeswerk, das klingt etwas unmodern und wie aus Großmutters Zeit, wenn auch unsere Tage der Bewunderung für den Seraph gleichen Franz, den liebeglühenden Toren von Assisi, voll sind. Und doch ist das Liebeswerk modern, denn es ist mit seinen 25 Jahren aus der Zeit und ihrer Not geboren und mit ihr gewachsen. Darin kommt das Seraphische Liebeswerk mit vielen andern Werken unserer Tage überein. Aber in einer Hinsicht ist es vielleicht am meisten der Zeit gemäß von allen. Sein Schöpfer und Leiter durch all diese Jahre hat nicht nur wie viele mit ihm die Zeit verstanden, wie kaum einen andern hat die Zeit, das Volk auch ihn verstanden.

Gründer des Seraphischen Liebeswerkes ist P. Cyprian aus dem Kapuzinerorden. 1888 war er nach dem Kulturkampf mit seinen Ordensbrüdern in Ehrenbreitstein eingezogen. Ein eifriger Volksmissionär, verstand er, auf die Zeichen der Zeit zu achten. Der Tod Don Boscos 1888, dessen Vermächtnis gegen 150 Anstalten für Kinder und Jugendliche waren, die Nachrichten vom Verein der Kinderfreunde des Innsbrucker Benediktinerpaters Hager und von den Werken des eigenen Ordensbruders Florentini in der Schweiz gaben seinem Wirken die Richtung, auch P. Cyprian trat in den Dienst des göttlichen Kinderfreundes. Gar bald sollten die Kleinen zu ihm kommen. Auf das erste Mägdlein an der Jahreswende 1888/89 folgten sie in hellen Scharen. Den Anstoß zu weiterer Ausbreitung hatte vor allem Direktor Müller in Marienhausen durch eine Veröffentlichung über „ein echt seraphisches Werk der Barmherzigkeit" in seinem Franziskusblatt 1889 gegeben.

Zeitgemäß ist das Werk in seiner Zwecksetzung, seiner Organisation und seinen Grundsätzen. Das Werk will sittlich und religiös gefährdeten Kindern durch Unterbringung in geeigneten Familien oder Anstalten eine katholische Erziehung angedeihen lassen, armen Kindern zur Erreichung ihres Lebensberufes helfen. Es ist also vor allem ein vorbeugendes Werk. Es will die Kinder erfassen, noch bevor ihre Umgebung das junge Herz vergiftet. Dementsprechend werden ältere oder wirklich verwahrloste Kinder nicht mehr angenommen. Denn so dringend die Hilfe an den Verwahrlosten auch ist, wichtiger noch ist es, vorzubeugen. Das Liebeswerk hat diesen Gedanken, der allmählich auch die öffentliche Fürsorge und die modernsten Kinderschutzbestrebungen immer mehr durchdringt, von Anfang an klar erfaßt. Dem Ziel entspricht die Organisation. Ein Werk für die Kinder des Volkes muß vom Volk getragen sein. Wer monatlich 10 *Pf.* zahlt, gehört zum Werk. Und neben den Kleinen umfaßt es nicht minder die Reichen und Großen. Der echte Volksmann verschmähte auch nicht das hohe Protektorat seines bayrischen Königshauses. Allein die Kinderlegion, die Schöpfung der Prinzessin Pilar von Bayern, mit ca 15 000 Teilnehmern könnte schon zeigen, wie innig der Kapuziner alle Stände zu umschlingen verstand. Der Organisationsplan

zeigt schließlich 25 selbständige, nach allen Ländern oder Nationen geschiedene Abteilungen, die seit einigen Jahren zu einem internationalen Verband vereinigt sind. Am erfreulichsten aber ist, daß die Erziehungsgrundsätze selbst zeitgemäß sind und so die Gewähr bieten, daß mit all den großen Opfern an Geld und Mühen erreicht wird, was nur mit Gottes Segen erreicht werden kann. Auch für arme Kinder ist das Beste gerade gut genug, lautet der Leitsatz bezüglich der Schulung der Erzieher. Erziehung zur Selbständigkeit ist der Grundton der Erziehung selbst. Wo Familienpflege möglich und ratsam, wird sie angewandt, andernfalls tritt Anstaltserziehung, vielfach in eigenen Anstalten, ein.

Und wie hat nun die Zeit, das Volk den Gründer des Liebeswerkes verstanden? Mehr denn eine halbe Million Mitglieder hat er zu sammeln gewußt. 223 000 entfallen allein auf die süddeutsche Abteilung unter P. Cyprian, der in Altötting zugleich den Vorsitz über das gesamte Liebeswerk führt. Etwa 162 000 zählt der deutsche Norden mit P. Cyrill in Ehrenbreitstein als Geschäftsführer. Die Groschen dieser Liebesarmee haben in den 25 Jahren ungefähr 30 000 Kinder unterstützt. Das süddeutsche Werk allein hat seit 1893 rund 10 000 Kinder unterstützt, 5000 von ihnen durch Geld oder Kleider in ihren Familien oder durch andere Vereine und Anstalten. Für die andern 5000 aber hat das Werk selbst die Fürsorge voll übernommen. Fürsorge heißt hier aber meist soviel wie Tragen der gesamten Unterhaltskosten, was man beim Vergleich mit andern Fürsorgevereinen beachten muß. Daneben verdankt noch eine ganze Reihe von Unternehmen dem Liebeswerk reiche Förderung, so die Volksexerzitien, namentlich in Bayern. Erwähnt sei auch noch das mit Unterstützung des Liebeswerkes im Jahre 1909 als eines der ersten in Deutschland errichtete Zufluchtsheim für männliche Jugendliche in München.

Das seraphische Werk ist ein Liebeswerk. Ein Liebeswerk, das alle Stände umfaßt, das seine Wurzeln tief hinein sendet ins Volk. All den Klagen gegenüber, daß die Liebe ausgeschaltet sei aus dem Leben des modernen Menschen, der breiten Massen zumal, gibt es keinen erhabeneren Gegenbeweis als die Hunderttausende aus allen Ständen, die sich die Hand reichten zu diesem Liebeswerk unserer Tage. Man rede nur die Sprache dieser selbstlosen Liebe, und sie wird auch heute verstanden. **Constantin Noppel** S. J.

Ein modernes Leben des hl. Augustinus. Vor kurzem machte eine Artikelreihe nicht geringes Aufsehen, die Louis Bertrand in der Revue des Deux Mondes über den hl. Augustin veröffentlichte. Sie erschien noch im gleichen Jahre 1913 als Buch[1]. Aber geradezu erstaunlich darf man es wohl nennen, daß davon im Mai 1914 bereits die 56. Auflage ausgegeben werden konnte. Über 50 000 Stück in etwa dreiviertel Jahren, wie war das möglich? Und da es offenbare Wirklichkeit ist, wie ist ein solcher Erfolg zu erklären? Denn man mag die Kauf- und Lesefreudigkeit des gebildeten französischen Publikums noch so hoch

[1] Louis Bertrand, St Augustin. (464) Paris, Arthème Fayard & Cie. *Fr.* 3.50

einschätzen, sie allein reicht doch wohl zur Erklärung nicht aus. Hier muß der Grund in der Sache liegen.

Die Einteilung freilich ist von überraschender Selbstverständlichkeit. In sechs Abschnitten wird zunächst von der Kindheit des Heiligen gehandelt, dann von seiner unglückseligen „Verzauberung" in Karthago, darauf von seiner Umkehr in Mailand, von seinem verborgenen Leben zu Thagaste, weiter von seinem bischöflichen Wirken, und endlich von seinem Hinscheiden im Angesichte der über Afrika hereinbrechenden Barbaren. Aber die zeitliche bzw. räumliche Verteilung des Stoffes fällt auf. Während nämlich die bischöfliche Amtsverwaltung verhältnismäßig knapp behandelt wird, beschäftigen sich vier von den sechs Abschnitten und beinahe drei Viertel des ganzen Buches mit der früheren Zeit bis zur völligen Bekehrung des Heiligen. So kommt man, noch ehe man es in der Einleitung ausgesprochen findet, zu dem Schluß, daß es Bertrand vor allem um die Entwicklung des Menschen Augustinus und um das Studium seines Seelenlebens zu tun ist, eine Wahrnehmung, die sich im Laufe der Lektüre immer wieder bestätigt und auf deren Beachtung der Verfasser so großen Wert legt, daß er sogar gegen Ende des Buches (S. 411) noch einmal ausdrücklich erklärt: nous, qui nous attachons uniquement à l'étude de l'âme d'Augustin.

Was ist aber romantischer als der Lebenslauf des hl. Augustinus bis zu seiner Bekehrung, den er in seinen Confessiones mit so unübertrefflichen Zügen gezeichnet hat? Was ist ergreifender als die Seelenkämpfe, die sein Leben erfüllen? Da nun der moderne Leser gerade für die seelischen Probleme besonders interessiert erscheint, so mußte er sich von vornherein schon durch den eigentümlichen Gesichtswinkel angezogen fühlen, unter dem das Buch den Heiligen betrachtet.

Außerdem besitzt der Verfasser aber verschiedene Vorzüge, die ihn in ganz einziger Weise für die Lösung seiner Aufgabe befähigen. Louis Bertrand, geboren 20. März 1866, studierte am Lycée Henri IV und an der École normale supérieure, wo der bekannte Akademiker Gaston Boissier sein Lehrer war. Von 1891 bis 1900 bekleidete er die Professur der Rhetorik am Lyzeum in Algier. Verschafften ihm seine Studien eine große Vertrautheit mit dem lateinischen Altertum, so benutzte er, der Freund des bedeutendsten afrikanischen Archäologen Stephan Gsell, den neunjährigen Aufenthalt auf algerischem Boden zur eingehenden Erforschung von Land und Leuten. Weite Reisen, die ihn die Küsten des Mittelmeers entlang nach Griechenland und bis in den Orient führten, und über die er in vier Werken berichtete, schärften seinen beobachtenden Blick. Seit 1900 scheint er sich ganz der Schriftstellerei gewidmet zu haben und außer der literarischen Kritik vorzüglich den Roman zu pflegen (bisher 7 Werke). Das war die Vorbereitung, mit der er an die Biographie unseres Heiligen herantrat.

Mußte der zuletzt erwähnte Umstand sein Augenmerk naturgemäß auf genaue psychologische Analyse richten, so hatte ihn die Professur der klassischen Wissenschaften vor andern zu einem tieferen Eindringen in die Schriften des größten lateinischen Kirchenvaters befähigt. Und man braucht es nicht bloß seinen Worten

zu glauben, man findet es oft und oft bestätigt, daß er die zehn Maurinerfolianten für seine Zwecke gründlich durchgearbeitet hat. Schließlich scheint er auch für seinen persönlichen religiösen Entwicklungsgang an Augustinus ein geistesverwandtes und zur Nachahmung begeisterndes Vorbild gefunden zu haben. All das wirkte zusammen, um eine mehr als gewöhnliche Leistung zu stande zu bringen.

Zunächst verdienen die ausgezeichneten Charakterschilderungen hervorgehoben zu werden. Auch Ida Gräfin Hahn-Hahn hat vor nun fast fünfzig Jahren in ihrem noch immer sehr lesenswerten „Sankt Augustinus" mit besonderer Vorliebe die Bekehrungsgeschichte des Heiligen verfolgt. Aber so tief wie Bertrand ist sie nicht in die Confessiones eingedrungen. Ja man kann bezweifeln, ob dieselben überhaupt schon einmal mit dieser philologischen Gründlichkeit bis in die kleinsten Einzelheiten zum Zwecke der Seelenschilderung durchforscht und verwertet worden sind. Jedenfalls ist das Charakterbild des hl. Augustinus dadurch um mehr als einen beachtenswerten Strich bereichert worden. Treffende Vergleiche mit den modernen Geistesströmungen, häufig eingestreute, feine psychologische Beobachtungen tragen zum tieferen Verständnis des Seelengemäldes bei.

Aber nicht nur der Hauptperson hat Bertrand dieses hingebende Studium gewidmet. Neben dem Sohne ist vor allem der hl. Monika, dem „Vorbild der christlichen Mutter", eine liebevolle Aufmerksamkeit geschenkt worden. Von Stufe zu Stufe begleiten wir die Fortschritte, welche sie von der Glaubenstreue einer schlichten Christin bis zur Vollendung einer vollkommenen Heiligen führen. Kaum weniger anschaulich werden uns die übrigen Glieder des Augustinischen Freundeskreises vom treuen Alypius bis zum verwöhnten und bisweilen etwas ausgelassenen Licentius vor Augen gestellt. Überraschend, wenigstens für den ersten Blick, sind die Aufschlüsse, die wir über die Beziehungen des hl. Ambrosius zu Augustin, insbesondere über seine geringe Mitwirkung bei dessen Bekehrung, erhalten.

Zu den anregenden Seelenstudien gesellen sich die packenden Schilderungen der örtlichen und zeitlichen Verhältnisse, auf deren Hintergrund sich das Leben unseres Heiligen abgespielt hat. Das afrikanische Munizipium Thagaste, die politische wie religiöse Metropole Karthago, das goldene und doch so tief gesunkene Rom, die Hafenstadt Ostia, der Bischofssitz Hippo regius erstehen mit archäologischer Treue aus ihren Trümmern. Wir begleiten Augustin auf seinen Reisen, betrachten und bewundern mit ihm die ausgedehnten Villen seiner reichen Gönner bei Thagaste und am Comersee, vor allem aber das anmutige Cassiciacum, wo er neben dem philosophischen Unterricht der ihm anvertrauten Zöglinge auch noch die Gutsverwaltung zu leiten hatte. Anschauliche, bisweilen fast zu realistische Sittenschilderungen von dem Leben und Treiben in den Städten und auf dem Lande, von den Spielen der Knaben, dem Lehrbetrieb in den Schulen, dem Gebaren der Universitätsstudenten, von heidnischen Opferfesten und Haruspizien und dem großen Triumphzug, welcher den Kaiser Honorius noch einmal in die alte Hauptstadt seines zerfallenden Reiches führte, ebenso wie von dem trauten

Verkehre in Cassiciacum, von den vielfältigen Sorgen des heiligen Bischofs um seine keineswegs immer gefügige Herde, von seiner Predigtweise in der Basilica pacis, seiner zeitraubenden, richterlichen und umfassenden Verwaltungstätigkeit, seinen zahlreichen Beziehungen zu kirchlichen und weltlichen Würdenträgern und den Häuptern der in Afrika so mächtigen Sekten versetzen uns mitten in das wechselvolle Getriebe jener Übergangszeit, wo alte und neue Anschauungen nicht weniger als alte und junge Völker um die Vorherrschaft rangen.

Daß Bertrand bei den theologischen Streitigkeiten, die doch den größten Teil von St Augustins Kraft und Zeit in Anspruch nahmen, nur kurz verweilt, erklärt sich wohl in erster Linie aus der Rücksicht auf das Publikum, an das er sich wendet. Nur die aufregenden donatistischen Wirren erfahren in dem „Gegen die brüllenden Löwen" überschriebenen Kapitel eine ausführlichere Darstellung. Der letzte Abschnitt schildert in ergreifenden Zügen die trostlose Lage des von den eindringenden Barbaren dem Untergang geweihten weströmischen Reiches. Die Brandschatzung und Plünderung Roms durch Alarich, die Augustin zur Abfassung seines berühmten Werkes vom Gottesstaate bestimmte, die Raubzüge der von dem römischen Statthalter Bonifatius nach Afrika herübergerufenen Vandalen, gegen die der Heilige am kaiserlichen Hofe vergebens Hilfe suchte, weiß uns der Verfasser in bewegten Bildern vorzuführen. Mitten hinein zeichnet er genau nach dem damals aufgenommenen Stenogramm die rührende Szene, da der 72jährige Greis seine anspruchsvollen Schäflein endlich dazu vermochte, ihm den Priester Heraklius als Gehilfen bei den äußeren Obligenheiten seines Hirtenamtes zu bewilligen, damit er wenigstens am Schlusse seines tatenreichen Lebens dazu käme, was er seit 30 Jahren vergebens ersehnt hatte — einmal in ungestörter Muße die Heilige Schrift zu lesen. Das Schlußkapitel erzählt fast mit den Worten des Augenzeugen und ersten Biographen Possidius die Todeskrankheit und das Hinscheiden des hl. Augustin in dem von den Vandalen belagerten Hippo.

Fügen wir hinzu, daß die ganze Arbeit von einem wohltuenden religiösen Hauche durchzogen wird und daß sich, was eigentlich selbstverständlich ist, ihre Sprache ohne alle Manier der jeweiligen Beschaffenheit des Gegenstandes mit glücklichem Geschick anzupassen weiß, so wird uns der große Erfolg des Werkes nicht mehr auffallend, sondern als wohlverdient erscheinen. Möchte uns eine gewandte Feder die entsprechende Verdeutschung schenken! Der hl. Augustin von Louis Bertrand würde gewiß auch neben den trefflichen, von der Gräfin Hahn-Hahn, dem Grafen Hertling und dem Bischof Egger verfaßten Werken seinen dankbaren Leserkreis finden. **Konrad Kirch** S. J.

Literarische Ratgeber für Studierende. Darüber kann kein Zweifel sein, daß angesichts der papierenen Flut, die immer ungestümer und schmutziger das herrliche deutsche Jugendland zu überschwemmen droht, an alle Verständigen und Guten die heilige Pflicht herantritt, gegen solche Zerstörung schützende Dämme aufzurichten. Einer, dessen warmfühlendes Herz diese Pflicht verstanden hat, ist

sicherlich Herr Direktor Johannesson, der, unterstützt von wackeren Mitarbeitern, mit dem Ratgeber „Was sollen unsere Jungen lesen?“ (8. Auflage, Berlin 1913, Weidmann, *M* 3.50) sich an „Eltern, Lehrer und Buchhändler“ wendet. Johannesson ist indes nicht als erster und nicht als einziger auf den Plan getreten. Mit geradezu vorbildlichem Eifer haben schon lange die Volksschullehrer in der Jugendschriftenfrage gearbeitet. Wenn auch nicht alle ihre Hoffnungen sich erfüllten, vielleicht gerade, weil sie zu kühn waren, so muß man doch selbst den vielgeschmähten Prüfungsausschüssen zugestehen, daß sie im Zurückdämmen des Schundes und in Erweckung gesunden Sinnes für wertvolle Schriften Bedeutendes geleistet haben. Auch die katholischen Lehrer sind schon lange eifrig an der Arbeit. Erinnert sei nur an die Tätigkeit der Breslauer Lehrer, an das Verzeichnis von Brechenmacher und den trefflichen „Wächter“ (Bachem, Köln).

Weniger geschah von seiten der Lehrer der höheren Lehranstalten. Der „Katalog für die Schülerbibliotheken höherer Lehranstalten nach Stufen und nach Wissenschaften geordnet“ von Georg Ellendt (4. Aufl., Halle 1905) blieb praktisch viele Jahre die einzige bedeutendere Erscheinung. Man merkt es dem Werke ordentlich an, daß der Verfasser — ein Protestant — seine ganze Kraft in den Dienst dieses edlen Unternehmens gestellt hat. Die mit großer Sorgfalt durchgeführte Abstufung nach Klassen verdient besondere Beachtung. Dagegen ist es bedauerlich, daß die hervorragendsten Erzähler, Balladendichter, Dramatiker und Historiker der neuesten Zeit kaum erwähnt sind. Die Lektüre soll aber nach Ellendt möglichst in den Dienst der Schule gestellt werden, und diese hat für die nachgoethische Literatur wenig Raum.

Da trat nun der Ratgeber von Johannesson ergänzend und weiterführend ein. Der Verfasser zeigt auch für die Literatur der Gegenwart offenen Sinn. Lesen ist ihm eines der hervorragendsten Bildungsmittel. Der Jugend die neuesten Erzeugnisse vorenthalten, hieße also eine reiche Bildungsquelle verstopfen. Überaus lesenswert sind die grundsätzlichen Ausführungen „Vom Wert und Wesen der Jugendlektüre“, die fast ein Viertel des Werkchens ausmachen. Sie verraten überall den ernsten, vorwärtsstrebenden und fein abwägenden Erzieher und Jugendfreund. Der zweite Teil, das eigentliche Bücherverzeichnis, zeigt das redliche Bestreben, die entwickelten Grundsätze in die Tat umzusetzen. Einen einseitig literarischen Standpunkt gibt es bei Johannesson nicht. Die Ausbildung des sittlich-religiösen, des vaterländischen und wissenschaftlichen Sinnes liegt ihm ebensosehr am Herzen wie die des ästhetischen. Immer aber sind bedeutende literarische Vorzüge die Vorbedingungen für die Aufnahme eines Buches. Wohltuend berührt es, daß auch katholische Schriften, wenn auch in recht geringer Zahl, Aufnahme gefunden haben. Das war ursprünglich nicht der Fall. Der Ratgeber entstand bei Gelegenheit der Brüsseler Weltausstellung im Jahre 1910 aus dem amtlichen Verzeichnis einer dort ausgestellten Schulbücherei für höhere Lehranstalten. Da war die katholische Literatur kaum vertreten, worüber die katholische Presse sich eindringlich beschwerte. Als aber Johannesson das Verzeichnis unter dem Titel „Was sollen unsere Jungen lesen?“ als Sonderschrift

herauszugeben beschloß, zog er eigene Mitarbeiter für die katholische Literatur heran und richtete auch eine besondere Abteilung für die katholische Religionslehre ein.

Wie sehr man dieses Entgegenkommen anerkennen muß, so ist das Ergebnis doch so spärlich, daß man katholischerseits auch jetzt durchaus nicht befriedigt sein kann. Es genügt nicht, daß auf die verschiedenen Abteilungen des Verzeichnisses einige wenige katholische Schriften verteilt werden. Johannesson sagt selbst sehr richtig, daß sein Werk nicht den Anspruch erheben kann und will, „ein Einheits- oder gar ein unfehlbarer Musterkatalog zu sein". Er meint: „Einen solchen macht schon die Vielgestaltigkeit unseres Schulwesens unmöglich. Das humanistische Gymnasium und die Realschule, die Kadettenanstalt und die Handelsschule, die Schule der pommerschen Landstadt und die der rheinischen Industriestadt, die Schule mit evangelischem und die mit katholischem konfessionellen Charakter, sie alle haben, auch hinsichtlich der Hauslektüre ihrer Zöglinge, verschiedenartigen Bedürfnissen zu genügen" (S. 75 f). Treffende Worte! Auch bei Ausschluß aller Gehässigkeit und dem festen Willen nach Objektivität wird ein evangelischer Herausgeber den katholischen Kritiker ebensowenig ganz befriedigen können, wie ein katholischer Herausgeber den protestantischen. Nehmen wir z. B. die Schöne Literatur. Jeder Seite werden von vornherein die Bücher weniger willkommen sein, die einen andern Standpunkt vertreten, wenn dies auch mit Würde und ohne Verletzung der andern Seite geschieht. In Geschichte, Religion, Lebenskunde und Philosophie aber wird man mit Recht die Vertretung einer bestimmten Weltanschauung fordern. Wie schwer jedoch hier eine auch der andern Seite entgegenkommende Auswahl werden muß, zeigt z. B. bei Johannesson schon die eine Abteilung Geschichte für die Oberstufe. Unter all den Werken für „Deutsche Geschichte, Alte Geschichte und Weltgeschichte" ist ein einziges katholisches genannt, nämlich Steinaecker, Unter den Fahnen des Hohenzollerischen Füsilier-Regiments Nr 40 im Kriege 1870/71. In die Abteilung Philosophie und Lebenskunde hat gar kein katholisches Buch Eingang gefunden.

Demnach ist für uns Katholiken ein von unserem Standpunkte aus zusammengestelltes Verzeichnis eine notwendige Forderung. Zum Glücke ist in dieser Beziehung schon rege gearbeitet worden. Im Jahre 1911 erschien (jetzt vergriffen) der verdienstvolle „Katalog für Schülerbibliotheken höherer Lehranstalten" von Jordanus Himioben (Venlo, Collegium Albertinum). Der ganze Stoff ist auf die Klassen von Sexta bis Untersekunda verteilt und für jede Klasse nach Fächern geordnet, doch werden die Bücher sonst nicht näher charakterisiert. Dagegen bietet der vielverbreitete Ratgeber „Was soll ich lesen?" von Hermann Acker (gr. 8° [238] Trier, Paulinus-Druckerei. *M* 1.25) zugleich kurze Würdigungen der aufgenommenen Werke. Acker berücksichtigt nicht bloß alle Klassen der höheren Lehranstalten, sondern gibt auch dem Akademiker manchen Fingerzeig. Sein Grundsatz ist: „In literarischer, künstlerischer und wissenschaftlicher Hinsicht unter Wahrung des sittlich-religiösen Standpunktes ohne Engherzigkeit unserer Jugend das Beste zu bieten." Die erste

Auflage dieses katholischen Ratgebers erschien im März 1912 und war in wenigen Wochen vergriffen. Die zweite Auflage war zugleich eine wesentlich verbesserte. Verschiedene Unvollkommenheiten, wie sie einem so schwierigen Unternehmen anhaften, waren abgestreift, der Umfang war um das Doppelte gewachsen. Es hängt von den Eltern, Erziehern und Professoren, besonders den Religionsprofessoren ab, dem Buch eine immer weitere Verbreitung zu sichern und den Verfasser auch ferner in der Vervollkommnung seines Werkes zu unterstützen.

Bei dem Einfluß, den die Lektüre erfahrungsgemäß auf den Werdegang des Menschen ausübt, ist es für die künftigen Vertreter unserer katholischen Interessen von hoher Bedeutung, daß sie in der Jugend mit Leichtigkeit die Bücher kennen lernen, aus denen sie sich wahrhaft und allseitig bilden können.

B. Wilhelm S. J.

Von den freien katholischen Schulen der Vereinigten Staaten. In Deutschland ist das Schulwesen fast ausschließlich die Domäne des Staates und der Gemeinden. Privatschulen bilden den öffentlichen Schulen gegenüber eine Ausnahme und kommen für gewisse Schularten überhaupt nicht in Betracht. Einen erheblichen Prozentsatz erreicht die freie Schule wohl nur bei der höheren Mädchenbildung. Aber auch die freie Schule ist in der Gründung abhängig von der staatlichen Genehmigung und untersteht in ihrer Leitung, in Lehrplan und Anstellungsfähigkeit, in Lehrbüchern und Beaufsichtigung staatlichen Vorschriften. Infolge des lange gewohnten staatlichen Schulmonopols ist dem Deutschen von heute der Gedanke, daß es hierin anders sein könnte, ziemlich fremd. Anders liegen die Verhältnisse in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Dank der freiheitlichen Verfassung ist es den Katholiken ermöglicht, überall in dem weiten Ländergebiet katholische Schulen zu errichten, angefangen von den Pfarrschulen bis zu den höheren und Hochschulen. Da die Staatsschulen neutral sind und deshalb von ihnen die religiöse Erziehung der katholischen Kinder nicht erwartet werden kann, haben die amerikanischen Katholiken mit wahrhaft großartiger Opferwilligkeit für eigene Schulen gesorgt. Der Erfolg ist das Blühen katholischen Lebens in den Vereinigten Staaten.

Ein nicht geringes Verdienst an diesem Erfolg gebührt der katholischen Vereinigung für Erziehung. Sie gibt den vielen für die katholischen Schulen tätigen Faktoren Einheit. Ihre jährlichen Versammlungen und ihr Bulletin[1] geben Anregungen und Entscheidungen, bewahren die Fühlung mit Bestrebungen anderer Gruppen von Schulen und weisen die Richtung in neu auftauchenden Fragen der Erziehung und des Unterrichtes. Die Versammlung von New Orleans im Juli 1913 weist in den zur Verhandlung gebrachten Aufgaben eine reiche Arbeits-

[1] The Catholic Educational Association Bulletin. Vol. X, No 1. November 1913. Report of the proceedings and addresses of the tenth annual meeting. New Orleans, La. June 30., July 1. 2. and 3., 1913. Published quarterly by the Catholic Educational Association. Office of the secretary general, 1651 East Main Street, Columbus, Ohio.

leistung auf. Voran stehen Beschlüsse allgemeiner Natur, die sich mit den wichtigsten Zeitfragen des Erziehungswesens beschäftigen. Eine der gefaßten Resolutionen befaßt sich mit den Bestrebungen einzelner Personen wie ganzer Körperschaften, die sich gegen die bestehende Freiheit der privaten Erziehungsanstalten richten. Die Freiheit des Erziehungswesens wurde stets im Lande als Satz von grundlegender Bedeutung anerkannt; das Recht der Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder ist eines der vornehmsten Rechte, das ohne Ungerechtigkeit nicht beschränkt werden kann; die dauernde Anerkennung dieses Rechtes gehört zu den unantastbaren Grundrechten des amerikanischen Bürgers. — Ein zweiter Beschluß wehrt einen Vorstoß des Erziehungsausschusses des amerikanischen Ärzteverbandes gegen die Privathospitäler ab. Mit Hilfe der Carnegiestiftung versucht nämlich dieser Verband eine Prüfung und Klassifizierung der Spitäler in die Wege zu leiten. Und da die Carnegiestiftung aus ihrer Abneigung gegen religiös geleitete Anstalten kein Hehl macht, so weist die Resolution jeden Versuch einer Einmischung in die 500 katholischen Spitäler von dieser Seite entschieden zurück.

Ein weiterer Beschluß behandelt die Frage der sexuellen Aufklärung der Jugend. Jede Erziehung muß auf Bewahrung der sittlichen Reinheit bedacht sein und auch die Mitteilung diesbezüglicher Kenntnisse muß sich diesem Grundsatz fügen, soll sich nach dem Alter und der Entwicklung des Kindes richten und steht nur den Eltern und den von Gott gesetzten Führern des Kindes zu. Es wird deshalb die wahl- und ziellose Aufklärung der Kinder, wie sie gegenwärtig in manchen privaten und öffentlichen Schulen des Landes getrieben wird, verurteilt und gegen sie als eine Schädigung wahrer Moralität Einspruch erhoben.

Eine letzte Resolution weist auf den Übelstand hin, daß fünftausend und mehr katholische taubstumme Kinder unter nichtkatholischem Einfluß stehen und der Gefährdung ihres Glaubens ausgesetzt sind. Diesen Armen sollen die gleichen erzieherischen Vorteile zugeführt werden wie den normalen Kindern der Pfarrschulen.

Die Verhandlungen der verschiedenen Abteilungen geben ausführliche Berichte über schwebende Fragen der Erziehung und des Unterrichts. An die Berichte schließen sich zum Teil recht eingehende Erörterungen. Unter den vielen möchten wir nur einen Bericht hervorheben, den über die Frage des Lehrganges. Referent war der Generalsekretär der Vereinigung, Franz W. Howard, Columbus, Ohio. Die Erörterung der Lehrziele und Lehrpläne der katholischen Privatschulen führt zu der wichtigen Frage, wie sich die katholischen Schulen zu den neutralen Staatsschulen stellen sollen. Drei Möglichkeiten sind geboten:

Sollen wir uns den Staatsschulen anpassen in Lehrgegenständen, Schulbüchern, Einrichtung der Lehrgänge, Abschlußbedingungen und Verteilung der Gruppen von Schulen, mit Hinzufügung des Religionsunterrichts und der katholischen Philosophie?

Sollen wir dahin streben, unsern Arbeitsplan in völliger Unabhängigkeit vom System der staatlichen Schulen auszubauen?

Sollen wir eine systematische Untersuchung der gegenwärtigen Verhältnisse anstellen, nach den Gründen des zurzeit bestehenden Wirrwarrs forschen, und zur Aufstellung eines annehmbaren Systems der christlichen Erziehung zu gelangen suchen, das sich in wesentlicher Übereinstimmung mit bewährten, in der Gegenwart geltenden Formen der staatlichen Erziehung hält, und uns zugleich eine hinreichend ausgemessene, berechtigten Forderungen entsprechende Selbständigkeit sichert?

Howard antwortet: Wollten wir die erste der genannten Richtlinien zu der unsrigen machen, so hieße das einer langsamen Vernichtung zusteuern. Das zweite ist unhaltbar, und so weist uns die Klugheit auf die an dritter Stelle gekennzeichnete Bahn, nämlich Übereinstimmung mit den staatlichen Erziehungsformen unter Wahrung der entsprechenden Selbständigkeit.

Eine dem amerikanischen Schulwesen eigene Erscheinung kam auf der Tagung von New Orleans zur Sprache, nämlich der auffallende Mangel an männlichen Lehrkräften. „Es ist anerkannte Tatsache", so konnte Beda Horsa die Lage zeichnen, „daß der Elementarunterricht in den Vereinigten Staaten in Frauenhände übergegangen ist." In einem Bericht über die öffentlichen Schulen der Stadt New York von 1912 wird hervorgehoben, daß die Stadt New York in der Zahl der im Elementarunterricht beschäftigten Männer allen Städten der Union voraus ist. Gleichwohl sind von den 18892 Personen, die von der Stadt für Schulaufsicht und Unterricht angestellt sind, nur 2447 männliche. In den öffentlichen, städtischen und Gemeindeschulen sowohl wie an den Pfarrschulen bilden weibliche Lehrkräfte die Mehrzahl. Bei den öffentlichen Schulen sank innerhalb 30 Jahren der Anteil der männlichen Lehrer von 42 auf 21 %. Für die Pfarrschulen wird der Anteil der männlichen Lehrkräfte auf nur 15 % angegeben.

Die Ursachen liegen wohl hauptsächlich in der Gehaltsfrage. Die Schule und zumal die Pfarrschule kann dem Lehrer, der in den meisten Fällen doch eine Familie gründen will, nur ein bescheidenes Auskommen sichern. Nur wenige besitzen den Idealismus, sich damit dauernd zu begnügen. Und so macht sich denn bei den zu Lehrern ausgebildeten jungen Leuten die Neigung bemerkbar, die Lehrtätigkeit als Beschäftigung für eine Übergangszeit zu betrachten. Nach einigen Jahren wenden sie sich von der mühevollen Arbeit des Schulzimmers andern Berufen zu, die ihnen eine bessere wirtschaftliche Lage, größere Freiheit und mehr Ansehen versprechen. Ähnlich ist es bei den Lehrerinnen, von denen viele nach kaum ein- oder zweijähriger Tätigkeit der Schule Lebewohl sagen und heiraten.

Der häufige Wechsel wirkt naturnotwendig nachteilig auf die Schule ein und verhindert die so nötige Bildung eines Stammes völlig durchgebildeter und erfahrener Lehrkräfte. Letztere finden sich daher überwiegend unter den Mitgliedern der kirchlichen Lehrorden.

In der Beurteilung des Einflusses, den das Überwiegen der Lehrerinnen an den Knabenschulen hat, gingen die Urteile in etwa auseinander. Die Erfahrung scheint nicht gegen den bestehenden Zustand zu sprechen. Wenigstens ist die amerikanische Jugend, die aus den überwiegend mit Lehrerinnen besetzten Volksschulen hervorgeht, nichts weniger als weibisch. Denn es kommt beim Erzieher vor allem sehr viel auf die natürliche Liebe und Befähigung zu seinem Berufe an. Und diese mag nun nicht selten bei einer Frau hervorragend sein. Von solchen Beobachtungen aus

langer Erfahrung ist die Äußerung zu verstehen, die Thos. J. Larkin bei der Besprechung dieser Frage einfließen ließ: „Ich habe Männer gesehen von zweihundert Pfund Gewicht, die nicht im stande waren, mit einem zehnjährigen Knaben fertig zu werden; und ich habe kleine Schwestern gesehen, die keine hundert Pfund gewogen, die es verstanden, einen Burschen von 16 oder 17 Jahren zu lenken." Derartige Beispiele vermochten indes doch die Überzeugung nicht zu erschüttern, daß auch in der Frage, ob Lehrer oder Lehrerin für Knaben, die mittlere Linie die richtige sei. In den ersten Schuljahren sei die Lehrerin vorzuziehen, da die Frau ein feines Verständnis für das Kind habe. Die höheren Jahrgänge der Knaben dagegen gehörten unter die festere Leitung des Mannes.

Die Verhandlungen der Catholic Educational Association beleuchten günstig die zielbewußte Tätigkeit der amerikanischen Katholiken für ihre Schulen. In den Vereinigten Staaten wird die Art der Erziehung und des Unterrichts nicht vom Staate vorgeschrieben, sondern der freien Bestimmung der Eltern überlassen. Diese Freiheit legt zwar den Eltern größere Verantwortung auf, weckt aber gerade dadurch auch das Interesse aller Beteiligten an der großen Aufgabe. Von dem ersten Unterricht des jungen Bürgers durch alle Stufen bis zur hohen Schule einschließlich stehen katholische Schulen bereit, mit katholischen Lehrkräften, mit einem Unterricht, der in katholischem Geiste gehalten ist und mit der katholischen Lehre in Einklang steht.

Mag auch die Sorge für die freie katholische Schule eine schier endlose Reihe von materiellen Aufwendungen, von noch größeren persönlichen Opfern, von täglich neu auftauchenden Aufgaben bedeuten, dafür wird dem heranwachsenden Geschlecht die katholische Erziehung gesichert. Und diese Errungenschaft wiegt alle Mühen reichlich auf. Jos. Laurentius S. J.

Zum Streit um Reinhardts „Mirakel". Unter den deutschen Zeitschriften haben zuerst und am ausführlichsten die „Stimmen aus Maria-Laach" das „Mirakel" gewürdigt (LXXXII 373—387 511—519). Das war vor zwei Jahren, und bei aller Anerkennung habe ich schon damals sowohl selbst einige Ausstellungen gemacht als auch tadelnde Äußerungen anderer mitgeteilt. Mittlerweile ist infolge der Aufführungen in Wien, Dresden, Breslau, Frankfurt a. M., Berlin — um nur die größten zu nennen — ein Streit entstanden, in den unsere Zeitschrift mehrmals und nicht immer zutreffend hineingezogen worden ist. Darum erscheinen ein paar klärende Feststellungen nicht überflüssig.

Da sich fast aller Widerspruch gegen die Art der Darbietung richtet, so muß man sich natürlich bewußt bleiben, daß die Aufführungen in den verschiedenen Städten, obwohl sie sämtlich irgendwie unter Reinhardts Regie standen, dennoch die allergrößten Wertunterschiede aufweisen. Im vorigen Jahre hat hier (LXXXVI 360—364) P. v. Dunin-Borkowski über die schon aus räumlichen Gründen stark zusammengestrichene Kölner Aufführung wesentlich ungünstiger urteilen müssen, als ich es über die Londoner Vorstellungen getan hatte. Und sogar die waren einander keineswegs gleich, nicht einmal in der Besetzung der Hauptrolle. Von der Berliner Aufführung aber schrieb am 1. Mai 1914 der Kritiker der „Kölnischen

Zeitung" (Nr 501): „Für den, der vor zwei Jahren die Uraufführungen des ‚Mirakels' in der Londoner Olympia sah, steht es fest, daß die gestrige Berliner Aufführung in jeder Beziehung weit, aber sehr weit hinter der Londoner zurückblieb. Sie lassen sich gar nicht vergleichen, und die Spielleitung Reinhardts hatte gestern ganz auffallende Mängel und Ungeschicklichkeiten, die sich alle aus dem engen Raum der Zirkusarena erklären, die aber das Schauspiel um seine besten Wirkungen brachten." Ferner habe ich in meinen oben erwähnten Artikeln ausdrücklich daran erinnert, daß der künstlerische Genuß des „Mirakels" eine gewisse Bekanntschaft mit der kirchlichen und weltlichen Kulturgeschichte (besonders auch der Theatergeschichte) des 15. Jahrhunderts voraussetzt. Wessen Empfinden unlöslich an die Anschauungen unserer Zeit oder gar nur eines Landes gebunden ist, oder wer nicht vergessen kann, daß er im Zirkus sitzt, und daß über ihm die Beleuchtungsmannschaft all die märchenhaften Lichtwirkungen „macht" — der kann allerdings von dem Schauspiel nicht befriedigt sein. Aber er wird doch hoffentlich nicht glauben, er habe darum ein feineres künstlerisches Empfinden als andere, die imstande sind, sich über Raum und Zeit und alle Maschinerie hinwegzusetzen? Weiter hat man behauptet, die heutige Bühne wolle Persönlichkeiten und nicht Massen, Dramen und nicht Pantomimen, und eine Pantomime müsse jedenfalls ganz stumm sein. Läge in diesen Forderungen nur eine Warnung vor der allerdings bestehenden Gefahr, daß der Regisseur Reinhardt allmählich den Aufgaben der im strengen Sinn dramatischen Kunst ganz entwachse und in vielen Zeitgenossen den Geschmack am hohen Drama mindern helfe, so könnte man sich einverstanden erklären. Aber diese Gefahr darf nicht dadurch beschworen werden, daß man künstlerische Möglichkeiten leugnet. Michelangelo, Paolo Veronese, Rubens, Horace Vernet waren nicht nur groß, wenn sie Einzelfiguren schufen, sondern auch wenn sie ungeheure Massen auf ungeheure Flächen warfen. Wenn es Reinhardt gelingt — ich bin mir der Unterschiede bewußt —, mit buntbewegten, lichtumspielten, musikumrauschten Volksmengen, denen nur der Augenblick stärkster seelischer Erregung einen Schrei entreißt, ästhetisch schöne Wirkungen zu erzielen, so paßt diese Leistung, die Heinrich Lilienfein im Juliheft der Cottaschen Monatschrift „Der Greif" als „absolutes Theater" abzulehnen sucht, freilich in keine der bisherigen Formen des Bühnenspiels — aber ist sie deshalb unkünstlerisch? Daß der Kunstwert des „Mirakels" von den einen bejaht, von den andern verneint wird, ist beinahe selbstverständlich. Ich habe noch vor kurzem (LXXXVII 188—189) bei einer Zusammenstellung von einander entgegengesetzten Urteilen über Claudel und Gerhart Hauptmann daran erinnert, daß solche Widersprüche dem Kenner der Theaterkritik nichts Neues sind. Man kann in solchen Dingen wohl von verschiedenem Empfinden, aber nicht ohne weiteres von richtigem oder falschem, von feinerem oder weniger feinem Empfinden sprechen. In den verstandesmäßigen Grundlagen dieses Empfindens ist allerdings der Gegensatz von Wahrheit und Irrtum sehr am Platze. Es ist beispielsweise folgerichtig empfunden, wenn jemand, der überhaupt nicht an Wunder glaubt, eine wunderbare Marienlegende nur im traumhaften Helldunkel schlichter Märchenstimmung genießen kann. Wer aber weiß, daß Wunder geschehen können und im hellsten Sonnenlicht vor Scharen

von Zuschauern geschehen sind, wie kann der sagen, künstlerisch ertrage ein solches Geschehnis keine Ströme von Licht und keine jubelnden Massen?

Damit ist bereits die wichtigere, die religiöse Seite der Frage berührt. Der Widerspruch gegen die liturgische Prachtentfaltung des „Mirakels" ging teilweise von Kritikern aus, die im katholischen Kultus schon an sich entweder mit dem „Berliner Tageblatt" (Nr 218, 1. Mai 1914), „Regie" oder mit dem „Reichsboten" (Nr 123, 28. Mai 1914) und der „Täglichen Rundschau" (Nr 273, 17. Juni 1914) eine Veräußerlichung des Christentums erblickten. Merkwürdig erscheint es auch, daß man in Deutschland erst dann anfing, ganz laut von der Verletzung des katholischen Gefühls zu sprechen, als Dr Artur Dinter, für den nach seinen eigenen Worten „der Katholizismus ebenso wie der Protestantismus in seiner einseitigen Dogmenstarre nur eine verzerrte Karikatur der wahren Lehre Christi ist", bei dem bekannten Zwischenfall im Zirkus Busch sein „katholisches" Empfinden für beleidigt erklärt hatte. Eine führende katholische Zeitung konnte am 7. Oktober 1913 meinem Urteil über den religiösen Wert des „Mirakels" „voll zustimmen"; am 7. Juli 1914 übernahm sie unter demselben Verfasserzeichen als „durchaus" ihrer „Auffassung" und ihrem „Standpunkt" entsprechend vom „Luzerner Vaterland" Ausführungen, die so beginnen: „Vor kurzem hat ein Jesuit Reinhardts ‚Mirakel'-spiel verteidigt. Ich glaube nicht, daß alle Katholiken mit ihm einig gehen, jene gewiß nicht, die eine innerliche Auffassung des Glaubens haben, denn sie werden durch den großartigsten Pomp nicht überzeugt, und sie werden sich nie täuschen lassen, daß sie in einem Zirkus sitzen." Bei dieser Aberkennung einer „ganz innerlichen Auffassung des Glaubens" ist wohl nicht bedacht worden, daß Stiftspropst Dr Kaufmann am 24. Mai 1914 im „Tag" geschrieben hatte: „Mir ist übrigens bekannt, daß man sich an autoritativ kirchlicher Stelle erst darüber versichert hat, daß die Aufführung des ‚Mirakels' in Berlin das katholische Empfinden nicht verletzte." Ganz dasselbe kann ich für London und Wien bezeugen. Es wird also nichts übrig bleiben, als zuzugeben, daß sich sowohl unter den Freunden wie unter den Gegnern des „Mirakels" Katholiken von einer „ganz innerlichen Auffassung des Glaubens" befinden können. Ich habe in den eingangs genannten Artikeln die sittlich und religiös guten Wirkungen der Londoner Mirakelaufführung mit Tatsachen und Zeugnissen belegt. Von ähnlichen Wirkungen ist mir aus Berlin berichtet worden. Ich kenne auch die Berichte über ungünstige Wirkungen, aber ich vermisse durchaus die Beweise dafür, daß die ungünstigen Wirkungen vorwiegen. Es geht wohl nicht an, mit dem Kritiker einer hochangesehenen Zeitschrift den Beifall der Berliner Katholiken ihrem Mangel an alter katholischer Kultur zuzuschreiben. Denn bekanntlich sind die meisten Berliner Katholiken nicht in Berlin geboren, wie ich denn auch von geistig hervorragenden Katholiken aus dem Westen weiß, daß ihnen die Berliner Aufführung ein künstlerischer Genuß und eine religiöse Erbauung gewesen ist.

Schon in London wurde betont — ich habe auch das in meinen Artikeln angedeutet —, daß weder Vollmoeller noch Reinhardt mit dem „Mirakel" eine katholische oder antikatholische Absicht verfolgen. Sie sind selbstverständlich Künstler

und wollen von ihrer Kunst leben. Aber ich habe schon damals die Absichten aus dem Spiel gelassen und die Wirkungen beurteilt, und auf die kommt es ja nach aller Urteil in solchen Dingen für das Publikum an. So denke ich auch jetzt noch — trotz der geschmacklosen Verwertung einer Audienz im Vatikan. Eine sonst ablehnende Kritik der Berliner Aufführung im „Hochland" (Juli 1914; die Dresdener Aufführung hatte in derselben Zeitschrift November 1913 hohes Lob gefunden) gesteht zu: „Derartige Vorgänge wären schon ohne Profanation mimisch darzustellen." Das ist in London geschehen; wenn es anderswo nicht geschieht, liegt es also nicht am „Mirakel".

Jakob Overmans S. J.

An unsere Leser.

Allbekannte Ereignisse haben Schriftleitung und Verlag in die Unmöglichkeit versetzt, die Ausgabezeit sowie die gewohnte Bogenzahl beim vorliegenden Heft einzuhalten. Da aber der geringere Umfang dieses Heftes durch die größere Bogenzahl des vorhergehenden ausgeglichen wird, so bleibt der ganze Band hinter den früheren hinsichtlich der Seitenzahl nicht zurück.

Für die ersten Hefte des neuen Jahrganges möchten wir ebenfalls die Nachsicht unserer Leser in Anspruch nehmen, da eine Verschiebung der Ausgabezeiten wohl nicht vermieden werden kann. Im übrigen werden die „Stimmen aus Maria-Laach" regelmäßig weitergeführt.

Wir bitten die Leser, ihr bisheriges Interesse den „Stimmen" gütigst auch für die Zukunft bewahren zu wollen.

Schriftleitung und Verlag der «Stimmen aus Maria-Laach».

AP 30 S7 Bd.87

Stimmen der Zeit

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY